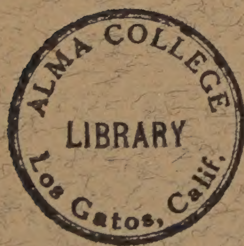
# BIJDRAGEN

## TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

GUUS VAN HEMERT
DOM PAUL ANDRIESSEN
BRUNO MOREL
FRANZ VANDENBUSSCHE
J. KERKHOFS




DEEL EEN EN TWINTIG • 1960 • AFLEVERING 1

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

**BIJDRAGEN**

Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50; voor België frs 72.—.



**REDACTIE-ADRES**

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Waversebaan 220, Leuven.

**ADMINISTRATIE-ADRES**

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

**INHOUD**



**ADRESSEN:**

G. VAN HEMERT S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — DOM PAUL ANDRIESSEN: S. Adelbertus Abdij, Egmond-Binnen. — BRUNO MOREL O.Praem.: O.L.V. Abdij, Tongerlo (Antwerpen). — Prof. Dr. FR. VANDENBUSSCHE S.J. en Prof. Dr. J. KERKHOFS S.J.: Waversebaan 220, Leuven.

Uitgegeven met steun van het Ministerie van Openbaar Onderwijs van België

# OVER DE TWEEDE BIJBELKWESTIE

Het Oude Verbond was in onze jeugd een heilige geschiedenis. Nu is het een heilig boek. In deze tegenstelling kan men misschien de omwenteling samenvatten, die zich de laatste tientallen jaren in de katholieke bijbeluitleg heeft voltrokken. Van bijbelse geschiedenis naar bijbels getuigenis. Van geschiedenis naar boek.

Hiermede staat het schriftuuronderwijs in een kritieke situatie. Immers, deze omwenteling kan op twee manieren opgevat worden: negatief (en oppervlakkig) als een overgang van „ware historie" naar „máár een boek", van waarheid naar fantasie; positief (en dieper) als een overgang van „ver verleden" naar „actueel verleden".

Dit artikel bedoelt allereerst, deze omwenteling te beschrijven. Daartoe onderscheidt het drie gezichtshoeken, van waaruit men de laatste jaren achtereenvolgens de bijbelse verhalen heeft uitgelegd, en die vaak naast elkaar voortbestaan, soms in één persoon (methode 1, 2, 3a en b). Nadat op deze manier getracht is, een zekere klaarheid te brengen, volgt de constatering dat deze methoden ontoereikend zijn om de Schrifttekst leesbaar te maken, en wordt een verdere weg voorgesteld, met bescheidenheid in zover deze nieuw, met overtuiging in zover deze zeer oud is (methode 4).

Wij laten de overdenkingen vergezeld gaan van een stukje schriftuur als proeftuin, om daarop onze observaties niet alleen aanschouwelijk te maken, maar ook te controleren. Dat kan ons voor illusies behoeden. De keuze van Josuë 5 is min of meer toevallig. De volheid ervan ontdekten we pas achteraf, al werkend. Men kan betreffende stukken (kleine letter) ook overslaan.

1. Toen al de koningen der Amorieten aan de westelijke oever van de Jordaan en al de kanaänietische koningen langs de zee hoorden, dat Jahweh het water van de Jordaan voor de Israëlieten zo lang had doen opdrogen, tot ze er over waren, sloeg hun de schrik om het hart, en ontzonk hun de moed uit vrees voor de Israëlieten.

2. In die tijd sprak Jahweh tot Josuë: Maak u stenen messen, en besnijd de kinderen Israëls een tweede maal. 3. En Josuë maakte zich stenen messen, en besneed de Israëlieten bij de Heuvel der voorhuiden.

4. Dit was de reden, dat Josuë hen liet besnijden: Van al het volk van het mannelijk geslacht, dat uit Egypte getrokken was, hadden alle strijdbare mannen op hun uittocht uit Egypte de dood gevonden. 5. Nu was al het volk, dat uitgetrokken was, wel besneden; maar allen, die onderweg in de woestijn waren geboren na de uittocht uit Egypte, waren niet besneden. 6. Want veertig jaren hadden de Israëlieten door de woestijn gezworven, tot er niemand meer over was van heel het volk, van al de strijdbare mannen, die uit Egypte waren getrokken: van allen, die niet naar de stem van Jahweh hadden geluisterd, en aan wie Jahweh gezworen had, dat Hij hun het land niet zou laten zien, dat Hij hun vaderen onder ede beloofd had, ons te zullen geven: een land dat druipt van melk en honing. 7. Nu had Hij hun zonen in hun plaats gesteld, en hen liet Josuë besnijden; want ze waren nog onbesneden, omdat men hen onderweg niet had kunnen besnijden.

8. Nadat de besnijdenis van heel het volk was verricht, bleven ze daar in de leger-

plaats, tot ze genezen waren. 9. En Jahweh sprak tot Josuë: Heden heb Ik de smaad van Egypte van u afgewenteld! Daarom noemde hij die plaats Gilgal; zo heet zij nu nog.

10. Terwijl de Israëlieten in Gilgal legerden, vierden ze op de avond van de veertiende dag der maand het paasfeest op de vlakten van Jericho; 11. en daags na het Pascha aten ze van de opbrengst van het land ongedesemd brood en geroosterd graan. 12. Op dezelfde dag, dat ze van de opbrengst van het land aten, hield het manna op. De kinderen Israëls kregen geen manna meer, maar ze aten dat jaar, wat het land Kanaän opbracht.

13. Terwijl Josuë nu bij Jericho vertoefde, gebeurde het eens, dat hij opkeek, en een man voor zich zag staan, met een getrokken zwaard in zijn hand. Josuë ging op hem af, en vroeg hem: Hoort ge bij ons of bij onze vijanden? 14. Hij antwoordde: Bij geen van beiden; maar ik ben de aanvoerder van Jahwehs heir; ik ben gekomen... Toen viel Josuë plat ter aarde, huldigde hem en vroeg hem: Wat heeft mijn Heer tot zijn dienaar te zeggen? 15. En de aanvoerder van Jahwehs heir gaf Josuë ten antwoord: Trek uw schoenen uit; want de plaats, waarop ge staat, is heilig. En Josuë deed het.

## De bijbelse geschiedenis (1)

Sinds lang is de geijkte benaderingswijze voor de historische boeken van het OT de „bijbelse geschiedenis". Het bijbelse verhaal wordt er in de stijl van de moderne geschiedschrijving naverteld, *in de overtuiging dat de auteur exact als een hedendaags historicus de feiten heeft weergegeven,* ja exacter, wegens de goddelijke inspiratie. Er is volkomen identiteit van boek en historie. Dit bracht steeds meer apologetische zorgen met zich mee.

In onze passage moeten er moeilijkheden opgelost worden aangaande het feit dat toch niet het hele volk onbesneden was, nl. de mannen boven de 40 jaar niet, voorts aangaande de mogelijkheid om zovelen tegelijk te besnijden, en de opportuniteit daarvan in deze krijgssituatie. Ook merkte men dat volgens Leviticus pas de 16e nisan van de nieuwe oogst mocht gegeten worden, terwijl Josuë er al de 15e van laat gebruiken.

De aandacht voor de zin van het verhaal slonk naarmate de apologie toenam. Meestal beperkte men zich tot een korte aanduiding van wat de „H.H. Vaders" erin zagen, vermeld zonder instemming of afkeuring. Men zág ook weinig zin in deze verhalen. In de prediking kwamen zij weinig voor, en in de katechese stond „bijbelse geschiedenis" geheel los naast de godsdienstleer.

## De „ware" historie (2)

Toen de wetenschap met nieuwe kennis van het oude Oosten en met nieuwe methoden van literaire kritiek de geschiedenis van Israël benaderde, is de kern van de bijbelse-geschiedenisopvatting opgeblazen: de identiteit van boek en geschiedenis. De geschiedenis bleek anders dan het boek. Het boek bleek geschreven in een *„literair genre"*, dat wil zeggen, in een uitdrukkingswijze die zich op geheel andere wijze verhoudt tot het beschrevene dan de huidige het zou doen. Voor dat boek en dat genre op zich interesseerde men zich echter voorlopig niet. Men bleef volharden in de houding van de bijbelse geschiedenis die uitsluitend naar feiten, naar geschiedenis keek. De gelovige bleef bijbelse geschiedenis zoeken. Maar hoe anders zag deze er nu uit, hoe simpeler, op hoe kleiner schaal. Aanvankelijk geloofde men nog dat althans de globale gang van het verhaal het historisch verloop exact weergaf, maar de laatste jaren bleek ook het grote raam deels een schepping

van Israëls literatuur. Boek en geschiedenis kwamen steeds verder vaneen. Via de theorie van het literair genre bleef de gelovige de identiteit van beiden natuurlijk vasthouden, maar het was een verre identiteit geworden, waarbij men zijn aandacht richtte op de ene pool: de ontdekte exacte geschiedenis, en niet op de andere: het boek.

Die geschiedenis zag er voor Josuë 5 ongeveer als volgt uit [1]).

In de tweede helft van het tweede millennium vóór Chr. woonden in de woestijn aan de zuidrand van het kanaänietische cultuurland verschillende groepen kleinveenomaden. Ieder jaar, als de zomerzon hun weidegronden verdorde, trokken zij voor een seizoen naar het groene Kanaän, waar iedere stam in een bepaald gebied weiderecht ontving van de daar wonende Kanaänieten, daarbij als wederdienst militaire verdediging aanbiedend tegen andere aldus pendelende nomadenstammen. Zo ontstonden verbonden tussen nomaden en bewoners. De toegewezen gebieden waren meestal nauwelijks bevolkt, zodat een deel der nomaden daar ook 's winters bleef wonen. Zo begonnen zich de hebreeuwse woestijnstammen langzaamaan in het altijd groene land te vestigen, vooral in het onbewoonde bergland. Zij gingen tot de landbouw over en werden sedentair. Pas toen ontstonden er de grote conflicten met de kanaänietische steden, waarvan in het boek Josuë enkele verhalen bewaard zijn.

Deze binnengetrokken stammen, die Jahwehvereerders waren, hebben zich aaneengesloten in een sacrale bond, een amphictyonie, die in Sichem tot stand kwam, waarbij de Efraïmiet Josuë een belangrijke rol speelde. Dat deze Josuë de gebeurtenissen van hoofdstuk 5 geleid heeft, is echter een enscenering van de schrijver. Ook de bijzondere gebeurtenissen van Josuë 5 gaan waarschijnlijk niet op feiten terug, behalve dan dat er inderdaad opgetrokken, geschrokken, besneden en paasfeest gevierd is tijdens de sedentarisering, en dat de hemelse krachten met hen waren.

In deze methode geraakte de zin der gebeurtenissen nog meer op de achtergrond dan in de vorige.

## De theologie van de auteur (3a)

Het kon niet uitblijven of bij een dergelijke afstand tussen historische uitdrukking en bijbelse uitdrukking, tussen historie en boek, moest de aandacht óók gaan vallen op het nu in zekere zin eigenstandig geworden boek. Het werd het boek van een auteur, en deze een mens met eigen genre, eigen stijl, eigen opvatting, eigen theologie: er is, in de geschiedenis, een theologie. Gerhard VON RAD [2]) wijst erop dat het weergeven van de godsdienstige gedachtenwereld van Israël nog geen theologie is, maar godsdienstgeschiedenis. Theologie put men pas uit het bewuste, als zodanig bedoelde getuigenis van de schrijver. Dit getuigenis te achterhalen blijft een intricaat werk, wegens de vele herschrijvingen van de bijbelboeken, waarbij laag over laag en theologie over theologie kwam te liggen. Het blijkt echter ook een boeiend en vruchtbaar werk.

Met deze derde methode heeft de exegese een wezenlijke omwenteling gemaakt, vergeleken bij de twee eerste. De aandacht wordt afgetrokken van de geschiedenis en gericht op het boek. Men schakelt de geschiedenis wel niet uit — het christendom is een godsdienst van feiten, zij blijven de beton-

---

1) Zie A. ALT: *Kleine Schriften zur Geschichte Israels*, I, blz. 139 vv.
2) Gerhard VON RAD: *Theologie des alten Testaments*, Band I, München 1957, blz. 111 v.

wapening in het getuigenis —, maar men schenkt er geen aandacht aan. De bedoeling van de schrijver is nu vrijgekomen uit de historie (zoals tevoren de historie vrijgekomen was uit de bedoeling van de schrijver). We kunnen die bedoeling apart formuleren, we interesseren ons voor haar apart, en we vinden er de zin van de schrift die men in de beide historische methoden zo moeilijk aantrof. We hebben een auteur en een getuigenis ontdekt, we staan niet meer met een verre geschiedenis achter ons, maar met een boek in handen.

Om de theologie van Jos. 5 te vinden [3], moeten we teruggaan tot de oudste kernen van de Schrift, tot die korte cultische credo's, waarvan wij een zeer oud voorbeeld vinden in Deut. 26: 6-9: „Een ronddolende Arameeër was mijn vader...". Waarschijnlijk staan we hier voor een formule uit het eerstelingenoffer. Zij eindigt met de woorden: „en bracht ons in dit land, een land overvloeiend van melk en honing". De weldaad van het land. Dat is de oertheologie van Jos. 5. Hierbij merkt von Rad op, dat er in het O.T. twee landtheologieën bestaan [4]. De ene ziet het land Kanaän als het speciale cultusgebied en eigendom van Jahweh. Israël mag er wonen, maar Jahweh is de eigenlijke bezitter. Het is de theologie van het „Jahweh-land". De andere opvatting bindt Jahweh veel minder aan de bodem. De theologie van het „Beloofde Land". De Heer geeft het gebied van andere volken over aan zijn uitverkorenen. Deze opvatting, die de overheersende is in het O.T., is het centrale thema van Josuë.

Dit geloofsgegeven is door een auteur, die men in de vroege koningstijd plaatst (± 900), uitgewerkt tot een verhaal. Dit oude verhaal vinden we terug in Jos. 2-12, en wellicht ook 24. Het gebruikt als materiaal voornamelijk overleveringen van Gilgal. Gilgal was een benjamietisch heiligdom, de bewaarde herinneringen waren die van Benjamin. De auteur beschrijft deze verhalen van één stam echter als een onderneming van alle twaalf. Hier treedt zijn oogmerk naar voren. Een eenheid van tijd, plaats en handeling scheppen, die de geleidelijke en verspreide verovering een overzichtelijk en dramatisch, ja liturgisch karakter geeft. Daartoe creëert hij ook een leider. Zeer zinvol kiest hij hier de man die bij de totstandkoming van de eenheid in Sichem een belangrijke rol speelde, en die waarschijnlijk in de traditie van zijn stam, Efraïm, nog voortleefde: Josue. De theologische zin is niet twijfelachtig: De eenheid van Israël was immers een theologoumenon.

Het verhaal van de besnijdenis is waarschijnlijk op aitiologische wijze ontstaan uit de naam „Heuvel der Voorhuiden". Men vermoedde — en wel terecht — dat daar vroeger besnijdenisriten plaats hadden.

Of de overgeleverde traditie van deze besnijdenissen pas door de auteur met de overtocht is verbonden of dat deze band al ouder is, valt moeilijk te achterhalen, maar de auteur bedoelt in elk geval met deze plaatsing het rituele en daarmee religieuze karakter van de inbezitneming te benadrukken. De naam Gilgal, van de stam: „wentelen", die oorspronkelijk misschien ook op besnijdenis sloeg — de *Bible de Jérusalem* wijst hier op het latijnse „devolvere", dat gebruikt werd om een met stenen messen uitgevoerde castratie aan te duiden — krijgt in ons verhaal een etymologie, die het historische van het tijdstip aangeeft: „Heden heb Ik de smaad van Egypte van u afgewenteld". Een plaatsnaam wordt tot een zucht van verlichting.

Ook de overgang van herderschap naar landbouw wordt beschreven als een getuigenis over het gebeurde: het pascha verheft het tot een rite, het ophouden van het manna benadrukt hoezeer het nieuwe voedsel een voortzetting, ja een voltooiing is van de weldaad van het hemelbrood.

---

3) Voor de literaire opbouw volgden we Martin Noth: *Handbuch zum alten Testament*, Abt. 7: *Das Buch Josua*, Tübingen 1938. Voor de theologie: het geciteerde boek van von Rad, blz. 295 vv.

4) o.c., blz. 298.

Achter de nadruk die juist het martiale aspect van de inbezitneming ontvangt, en niet het vreedzame, staat de opvatting dat Israel recht, en wel uitsluitend recht op het land had. Hier kondigt zich reeds het antisyncretistische, intransigente, de godsdienst zuiver houdende karakter van het Jahwisme aan, dat zich in de profetische tijden zo scherp zal vertonen.

Onder het verschijningsverhaal vermoedt men een oud-kanaänietische sage, die de heiligheid van een heilige plek bij Jericho zou hebben gefundeerd. De auteur laat de reden van de verschijning weg: achter „ik ben gekomen..." is een hiaat. Hij besluit met de zin van Ex. 3: 5. Of daarvan de betekenis dezelfde is als in Exodus, dus duidend op de heiligheid van de verschijning, of dat hier de plek (of misschien heel het land) bedoeld is, valt moeilijk te zeggen. Maar de passage, geplaatst voor de verovering van Jericho, is zeker bedoeld als getuigenis van Jahwehs bijstand.

Tot zover de auteur uit de vroege koningstijd, van wiens hand bijna heel ons Jos. 5 stamt. Enkele stukken zijn van latere handen. Daar is allereerst de deuteronomistische schrijver die rond 700 practisch het hele boek Josuë, zoals wij het nu kennen, samenstelde. Diens theologie bestaat in een opvoeren tot diviene dimensies van de kracht der Israëlieten, de omvang van het gebied, de paradijselijkheid van het land, maar daarvan is in Jos. 5 niets te merken. Daar zijn de enige deuteronomistische invoegingen: in vers 2 „weer" en „ten tweede male", en vers 4-7. Het oude verhaal vermeldde zonder meer de massale besnijdenis van heel het volk, alsof nog niemand besneden was. De invoeging verklaart dit door toe te voegen dat er tijdens de woestijntocht niet besneden was. De theologische preoccupatie van deze latere schrijver is zonder twijfel de godsdienstige noodzaak van de besnijdenis.

Tenslotte vinden we in de enige priesterlijke toevoeging van ons hoofdstuk: de preciesering van de paasdatum op de 14e van de maand, een klein staaltje van de belangstelling der postexilische theologie.

Onze kleine passage bevat dus een schat aan geloofsopvattingen. We beginnen een zin erin te zien.

## Het getuigenis voor ons (3b)

Men ontkomt echter niet aan de indruk, dat de gevonden zin een oude, verre zin is, geen actuele en nabije. We hebben getuigende auteurs ontdekt, maar zij blijven op een afstand staan, gebonden aan hun tijd, tijdgebonden. De haat van God jegens Kanaän, de noodzaak der besnijdenis, het feit dat Gods hoogste weldaad een land is, het zijn opvattingen van verweg. Anderzijds voelen we ons toch ook betrokken. Het is het begin van *onze* godsdienst en het werk van *onze* God.

Dit zich tegelijk betrokken en niet betrokken voelen vindt zijn oorzaak in het feit dat het pure getuigenis van de auteur nog maar een betrekkelijke vormgeving is van een dieper, algemener, absoluter getuigenis. Het eeuwig geldende ligt verscholen in zijn theologie, niet open en bloot. Een theologie, elke theologie, is een betrekkelijke vormgeving van absolute waarheden. Daarom zijn er, zowel in de Kerk als in de Bijbel, meerdere theologieën. Het is dus nodig dat we een distillatieproces toepassen voor we aan „chemisch zuivere" theologie toe zijn.

Het resultaat van dat proces voor Jos. 5 zal zijn dat we een getuigenis overhouden van Gods souvereine beschikken over het heelal, van Gods uitverkiezing en Gods trouw, en van onze plicht het verbond met Hem te vieren.

Dit getuigenis is voor ons even serieus als voor de schrijver. De afstand

is overwonnen. We hebben contact met de auteur. Voor het eerst bezitten we in het OT een getuigenis voor ons persoonlijk. Dit is de voldoening der hedendaagse exegeseprofessoren, dat zij de mensen iets kunnen zeggen dat hun leven raakt. Zij zijn ertoe gebracht via de bijbelkwestie die de bijbelse auteur en daarmee het getuigenis ontdekte. Wat eerst louter gevaar scheen, heeft nu vrucht gezet.

## Het onbruikbare boek

Toch is ons enthousiasme iets te voorbarig. Want als we toezien, blijken we eigenlijk geen boek in handen te hebben. Immers hoe gaat het in concreto? We zijn wel in staat theoretische gedachten over literaire genres te produceren. Ook vermogen we, drijvend op de sterke wieken van een knap exegeet, de theologie van de bijbelse auteur te waarderen, en daarmee kunnen we ons verbeelden dat de bijbel actueel geworden is voor ons. Maar zodra we met de tekst in aanraking komen, blijkt de realiteit veel rauwer dan we dachten. En mochten wij, mensen met een klassieke vorming en een theologische en spirituele opleiding, een passage zelf hebben verwerkt, dan blijft de moeilijkheid als we deze aan anderen moeten uitleggen. Onze jonge godsdienstleraren kunnen minder met de Schrift doen dan ze wel dachten! De exegetische oplossingen liggen te zeer op theoretisch niveau. De tekst zelf is nog hard en onbruikbaar. We zijn er een beetje bang van. Hoever we van de bijbel zelf nog verwijderd zijn, toont zich bijzonder scherp in het feit dat we geschiedenis en theologie erin, of liever eruit, gescheiden hebben.

Immers uit het ene grote boek hebben we twee dunne boekjes gedistilleerd: een historisch (methode 2) en een theologisch (methode 3). In plaats van een geschiedenis en een theologie *in* de tekst werden beiden *uit* de tekst gelezen, en wel apart, omdat in de moderne uitdrukkingswijze geschiedenis anders geformuleerd wordt dan theologie. Maar het eigene van de bijbeltekst is nu juist dat historie en theologie daar ineen liggen! Men heeft Israëls geschiedschrijving verkeerd begrepen omdat men niet bemerkte dat zij theologie was. Maar Israëls theologie verstaat men verkeerd als men niet weet dat zij geschiedschrijving is! De legitiemste vorm van theologisch spreken over het OT, merkt VON RAD op, is nog altijd het navertellen [5]).

Moeten wij dan terug naar de bijbelse geschiedenis? Deze bevatte een niet geringe waarde. Zoals haar wereldbeeld nog het bijbelse was (oergeschiedenis), zo leefde ze ook wat betreft de methode nog in een zekere symbiose met de bijbel zelf, door het feit namelijk dat zij de theologie niet scheidde van de historie. Alleen had zij, geheel onbijbels, nauwelijks oog voor die theologie. De symbiose was zeer verschraald. Het werd hoog tijd dat deze verbroken werd door een geboorte, een nieuw zich stellen tegenover, een nieuwe blik op de bijbel, vrij van het bijbelse wereldbeeld, om de Schrift op nieuwe wijze als moeder te erkennen. Dit gebeurde door de herontdekking van de theologie. Hierdoor werden de ogen geopend voor het eigen karakter van de schriftuurlijke geschiedenis: haar eenheid met een theologie. We moeten dus niet terug naar de oude bijbelse geschiedenis, maar verder naar

[5]) o.c., blz. 126.

een geschiedenis van het volk Gods, die volkomen recht doet aan het erin liggend theologisch getuigenis. Dit gebeurt door de bijbel te lezen als een historie met *metahistorische* dimensies, als een historie die in zich een diepere realiteit openbaart dan de naakte feiten alleen.

Maar... we hebben nu niets anders gedaan dan nog eens preciezer formuleren dat wat we in feite niet kunnen. Wij kunnen de bijbeltekst niet lezen als metahistorie. Wij kunnen een oudoosters genre niet zo serieus nemen dat wij in die primitieve, wel diepmenselijke, maar vaak grove en fantastische verhalen, een achter de historie liggende werkelijkheid lezen. Wij kunnen wel wetenschappelijk een literair genre beschrijven, maar de kunst om het te lezen verstaan we niet.

### Van wetenschap naar werkelijkheid (4)

Wat zou er voor nodig zijn om deze kunst te leren? We zouden de simpele waarheid moeten ontdekken dat, wanneer werkelijk in de bijbelse geschiedverhalen eeuwige, dieper dan het eenmalig gebeuren liggende processen van goddelijk handelen vorm krijgen, *dat dan ook mijn leven er beschreven staat*. Wil de schriftuurlijke dimensie werkelijk een eeuwige dimensie zijn, dan moet zij ook in mijn historie bestaan. Wanneer we dit zouden kunnen, dan zouden we de bijbel lezen zoals hij geschreven is: *tegelijk* geschiedenis en getuigenis, dat is tegelijk oud verhaal en onvergankelijke nabijheid. We zouden onszelf zien dansen om het gouden kalf, en gewaarworden hoe het Rode Zeeverhaal altijd beleefd wordt als een mens veilig door een bekoring is heengegaan.

We maken hiermee een grote sprong: we verlaten de pure wetenschap, dat veilige museum waar alles te zien is, maar niets ontmoet wordt, en gaan het gevaarlijke, ernstige leven in, waar de mensen, de vreugde, de zonde, God, de mens aangrijpen en uitdagen. Er is geen afstand meer.

Hiertoe moeten we een woord uit ons vocabulair schrappen, dat aanvankelijk onschatbare diensten heeft bewezen voor het oplossen van de bijbelkwestie: het woord oud-oosters. Interessante koppeling die tegelijk afstand uitdrukt in ruimte en in tijd, en daarom zo geschikt was om vreemde en afstotende dingen in de Schrift te verzachten. Nu moeten wij het laten vallen. Nu geen afstand meer tussen ons en het bijbelwoord, die afstand die ongevaarlijk en aesthetisch maakt. Letter voor letter moet de tekst vermanend en verzoenend, beveiligend en gevaarlijk voor ons worden. Nu gaat het om het contact met het woord Gods, „scherper dan elk tweesnijdend zwaard, doordringend tussen ziel en geest, gewrichten en merg, rechter ook van 's harten neigingen en overpeinzingen" [6]).

Deze sprong buiten de wetenschap betekent overigens allerminst een intellectueel onverantwoorde sprong. Het zou intellectueel onverantwoord zijn voor iemand die de Schrift ernstig neemt, om deze sprong niet te maken. Hij beantwoordt namelijk aan de eigen dynamiek van het OT, dat vroegere feiten zo beschrijft, dat zij exemplarisch worden voor andere feiten. De

---

[6]) Hebr. 4: 12.

Schrift wordt pas dat wat zij eigenlijk is, voor hem die het zuiver wetenschappelijk constateren achter zicht liet en haar omschept tot actualiteit, voor hem die meedoet met haar.

Dit valt enigszins aanschouwelijk te maken.

a) De boeken zijn de geschiedenis van een volk. Niets is er verzwegen wat in het leven bestaat, ja juist de menselijkste en sterkst resonerende verhalen hebben zich uitgekristalliseerd, bovendien in zo'n vormgeving, dat de resonantie nog verveelvoudigd wordt. Aldus ontstaat de dimensie die het eenmalige feit boven zich uitheft en het tot voorbeeld maakt voor alle leven. Het leven wordt „entmythologisiert", van zijn toevalligheid ontdaan, de zin komt bloot te liggen. Of liever, het wordt gemythologiseerd, de zin krijgt een vorm, de vorm van de Schriftuur.

b) Nu gaan deze dingen min of meer op voor alle volksverhalen en voor alle mythen. Maar in de Schrift is de garantie anders, namelijk niet een vaag besef, dat de geschiedenis zich eeuwig herhaalt, ook niet alleen het bewustzijn dat er constante oervormen aan het leven ten grondslag liggen, doch het harde geloof in Gods genade en trouw. (Hierom blijft de kritische vorsing naar de „ware historie" belangrijk.)

c) Maar in de Schrift is nog meer. Zij is ooit achteraf herschapen, en wel zo dat wij gemachtigd zijn niet alleen andere, maar ook veel hogere realiteiten in haar te lezen dan er geschreven staan.

De thema's van de bijbel zijn namelijk door Jezus van Nazareth met zoveel woorden en daden opgenomen, en omgeboetseerd tot de heilswerkelijkheid die vandaag de onze is. Het nieuwe evangelie werkte immers met geen ander materiaal dan het oudtestamentische, dat geheel werd veranderd. Wij christenen, die thans van ieder oud thema weten waartoe het herschapen is, lezen die herschepping terug in het OT. Het OT is voor ons veranderd. „Vóór Jezus was de Schrift water, maar sinds Jezus is zij voor ons wijn geworden", zegt ORIGENES [7]). Sinds Jezus maken wij vanuit ieder oudtestamentisch motief de verandering mee naar zijn realiteit, dat is de realiteit van zijn heil, dat is onze realiteit. Uit elke cocon zien wij de vlinder zich ontvouwen, uit iedere stronk groeit de boom.

Zo gelezen is het OT haast nog boeiender dan het evangelie. Er gaat een ongekende verheffing en bevrijding van uit. Want heel de rauwheid van het oude boek, die niets anders is dan de rauwheid van het leven, zien we opgenomen door de Heer. Niets hoeft ons meer te verbazen of te verontrusten, wat verschrikkelijks de wereld ook overkomt. Alles staat al in het boek. Niets nieuws is er onder de zon. Oorlog, verliefdheid, armoede, boer zijn, displaced person zijn, koning zijn, geboycot worden, ziek zijn, doodgaan, alles is opgenomen en veranderd in Jezus. Al lezend zien we Jezus voortdurend te voorschijn treden in al dat mensenleven, in al dat mensenleed, voortdurend wordt Oud herschapen in Nieuw. En door de dynamiek van die overgang blijven we niet stilstaan bij de historische Jezus alleen, maar verliezen ons in zijn huidige heerlijkheid, en zijn huidige lijden.

---

7) In Joan. 13; 60.

We zeiden dat dit haast nog aangrijpender was dan het evangelie te lezen. Dit was onjuist. Het evangelie zelf leest zo het OT. We leren erdoor het evangelie lezen.

Met hart en ziel zo het OT te verstaan is meer dan een kunst. Het is een gebed, het is een bekering [8]). Onze eigen oudheid, het oude testament in ons wordt zonder ophouden omgevormd tot de nieuwe mens die in Christus geschapen is, want schriftlezen is geen proces buiten ons: wij worden mee opgenomen in de dynamiek. Toch kan men van een kunst spreken, in de zin waarin men bij gebed spreekt van wijze en methode.

Wie deze kunst wil leren, moet beginnen zich bewust te zijn, dat hij haar al beoefent. Dat is het beste aanknopingspunt. Altijd als een gelovige de Schrift benadert, springt er een actualiteit naar voren, al was het alleen al door de eerbied waarmee hij dit boek van een ander onderscheidt. Denken we ook aan de liturgie, die de lezingen omgeeft met gebeden en responsories, en daardoor een school in het actualiseren van teksten is, die ieder, hoe onbewust ook, ondergaat. Hoe is de Kerk niet gewoon aldus de psalmen tot nieuwtestamentische lectuur te maken!

## Historische zin en zin voor de historie

Er zou veel waardevols te zeggen zijn over de practijk van deze kunst [9]).

---

8) En dus onderhevig aan „desolatie" en „consolatie", inspiratie als men wil. Wat dit aan nadelen (en voordelen?) met zich brengt voor methodisch onderwijs, is aan de vakkatecheet om uit te maken. Dit artikel handelt over het lezen en bemediteren van de Schrift, en daardoor meer over de indirecte dan de directe voorbereiding van lessen. Toch is het katechetisch belang van de kwestie niet gering. Pas wie de Bijbel uit eigen ervaring kent, kan de Bijbel geven. En mag de Bijbel geven. Immers, „baat het niet, het schaadt toch niet", gaat hier niet op. Ongeïnspireerde lessen kunnen de Bijbel voorgoed tegen maken.

9) Het belangrijkste princiep van deze kunst is wel *het ontdekken van gelijke situaties in de Bijbel*. Vaak vindt men in een afzonderlijke situatie geen contact met zijn eigen leven. Maar als men in meerdere, telkens iets verschillende 'omstandigheden' eenzelfde element voortdurend constant ziet blijven — een goddelijk gebaar, een menselijke nood, een duivelse dreiging — begint men ook in zijn eigen levensvormen dit element te ontdekken, datzelfde gebaar, diezelfde nood, diezelfde dreiging. Pas door in verschillende melodieën hetzelfde rhythme te herkennen, wordt men op het bestaan van een rhythme attent, en op het feit dat het evengoed in mijn leven als in de Schrift bestaat. Ik voel me erbij horen, ik word opgenomen in het Godsvolk.

De franse exegese is de laatste jaren ver gevorderd in dit naspeuren van wat zij „thèmes bibliques" noemt. Gevaar van deze naam en van het officieel beschrijven van deze thema's is de mogelijkheid van catalogisering, pasklare verpakking en verstarring. Een goed gebruikt „bijbels thema" moet niet een structuur zijn die men over de Schrift legt, maar de ervaring dat naar aanleiding van één tekst die men wil doorgronden, andere teksten gaan meedoen, gaan oplichten, één voor één, als lampen die aangaan, tot ik zie dat mijn situatie er ook bij hoort. Mijn lamp wordt ook aangestoken aan die tekst. De concrete (en dus éne) tekst én de inventiviteit mogen nooit verloren gaan. Mag men geprefabriceerde bijbelse thema's in de handel brengen, ze baten pas wanneer ze telkens *persoonlijk*, en dus enigszins creatief, waar gemaakt worden in een tekst. Anders schaden ze.

Men vangt meestal aan met de grote thema's: uittocht, offer, water etc. Misschien is het wel beter om het eerst te leren met de kleine, en heel kleine: de ezel, de kaakslag, het pad in de wildernis, of die geestelijke assonantie die u alleen vindt, en die daarom alleen u overtuigend overdragen kunt.

Maar wij beperken ons tot slechts een meer theoretische vraag: wat is in haar de rol van de hiervoor beschreven methoden, dus van die kritische werkwijzen die de exacte toedracht van de feiten en de precieze bedoeling van de auteurs openleggen? Hebben zij nog belang? We lezen immers al in het NT waarheen onze uitleg zich moet richten. Wat voor verschil maakt het dan of we daartoe komen via een juiste of een onjuiste interpretatie van het OT? Hebben de kerkvaders niet hun mooiste beschouwingen gebouwd op foute vertalingen?

Om ons antwoord bij de kerkvaders te beginnen: toevallig bloeide soms een prachtige gedachte uit een foute interpretatie, maar het beslissende deel van hun werk bouwde op een juiste uitleg van de tekst. Bij de ogenschijnlijk bizarste van allen, ORIGENES, valt op te merken, dat zijn homilieën — die schijnen niets anders te doen dan naar aanleiding van minieme détails ver van de letterlijke tekst weg te dwalen — in feite steeds dezelfde inhoud hebben als de uitgelegde passage. (Iets wat men niet zeggen kan van de moderne commentaren!) Is de inhoud van de pericope strijd, de homilie spreekt van strijd, is de kleur van de passage verliefdheid, die van de homilie is vertedering en vervoering, is de toon van het fragment dreiging, over de homilie hangt een dreiging, wordt er gesproken van ordening, de homilie spreekt van ordening. De kerkvaders hebben niet langs de tekst heen aan hun eigen liefhebberijen geknutseld. Hoe serieus zij de letterlijke tekst namen, bewijst bovendien hun ernstige studie op de letter van de Schrift. Op hun voorbeeld kunnen wij ons dus niet beroemen om op goed geluk wat nieuwtestamentische waarheden in de woorden van het OT te lezen.

Het zou ook onredelijk zijn. Wanneer we geloven dat het echte OT het is, dat ons naar Christus voert, dan betekent dit, dat hoe beter we de historische kern en de echte bedoeling van de auteur benaderen, des te zuiverder — alhoewel misschien ook weerbarstiger — materiaal we bezitten om naar de actuele realiteit van Christus gevoerd te worden. Een OT, hecht gefun-

---

Bedenken we wel dat „le secret d'ennuyer c'est de dire tout". Het gaat er niet om, zoveel mogelijk teksten te geven. Eer zo weinig mogelijk. Het doel is namelijk: in een oudtestamentische tekst de nieuwe werkelijkheid als vanzelfsprekend te laten oplichten. Dit en geen ander. Bijbelse belezenheid moet zich dan ook slechts tonen in het vinden van de werkdadige teksten, niet in het tentoonspreiden van de vele. Voor een beginnend gehoor, en ook bij een demonstratie van het genre, kan het goed zijn, stapje voor stapje een groei in het O.T., te constateren, en zo de redelijkheid van de methode aan te tonen, maar het echte schouwen begint pas, waar de sprong van de tekst naar zijn leven zo direct mogelijk wordt. Zelfs het tussenstadium van een nieuwtestamentische tekst is geen absoluut vereiste.

De proef op de som is steeds het herlezen van de tekst van uitgang. Heeft deze diepte gekregen, leest men haar met andere ogen, dan is het goed.

Nog een andere practische wenk kan deze zijn: de achtergrond, van waaruit men werkt, is een persoonlijke kennis van de bijbelboeken. Maar deze moet men zich niet tezeer als een statisch reservoir voorstellen. Het is eer een stromende werkelijkheid. Immers, de parallelteksten die het eerst in de gedachte komen, zijn voor een groot deel die welke men nog onlangs gelezen heeft. De andere zijn al dieper in het geheugen weggezonken. Men moet dus meer vertrouwen hebben in een nederig voortdurend contact met de Schrift, dan in een welgedaan bezitten. Het is als met vriendschap. Het moet altijd weer geschapen worden. Waarmee natuurlijk niet gezegd wil zijn, dat het verleden zonder invloed is!

deerd als ware, oudoosterse historie, geladen van authentiek, oudoosters geloofsgetuigenis, dat is ons uitgangspunt. Daarom zullen we soms, om de eerste betekenis van een tekst te ontdekken, veel en verre contekst moeten bestuderen. Wij wellicht nog meer dan de kerkvaders. Wij hebben meer mogelijkheden en dus ook meer plichten op dit gebied, begiftigd met een grotere „historische zin", dat is zin voor de eigenheid van ieder historisch milieu. Onze methode om de spirituele zin te vinden zal er daarom anders uitzien dan die der kerkvaders. DE LUBAC vermoedt dat hij, als hij herleven zal, volkomen christologisch zal wezen. En in plaats van enigszins anthropomorph de historie met allerlei symbolische bedoelingen door God gerangschikt te zien, zoals de kerkvaders vaak deden, zullen wij meer attent zijn op de zin van constante structuren en vaste thema's, meer op de schering van het gewaad dan op het dessin [10]).

Onderwijl zullen wij, om dit te kunnen, leerling moeten zijn van de kerkvaders in dat waarin zij groter zijn dan wij: in hun „zin voor de historie", dat is de zin voor de eenheid van het historisch gebeuren. Deze hebben wij nodig om met onze kritische methoden niet stil te staan bij verleden historie en oud getuigenis, afgescheiden van wat later gebeurde. Hij zal ons de creativiteit, de moed en de ernst geven om bij ons lezen verder te gaan dan de gezichtskring van de oudtestamentische auteurs, in de overtuiging dat zij thema's bespeelden waarvan zij de laatste toonzetting, en daarom de diepste zin, niet kenden: Christus, waarin wij leven.

## De weg naar Emmaus

Nu zullen wij, onze opzet getrouw, in Josuë 5 deze beschouwing moeten waarmaken. Aarzelend en huiverig beginnen wij eraan. Want de weg die we opgaan is die van de Emmausgangers, en onze rol is die van Christus. „Te beginnen met Moses en al de profeten, verklaarde Hij hun wat in heel de Schrift over Hem was voorspeld". „En ze zeiden tot elkander: brandde ons hart niet in ons, toen Hij ons de Schriften verklaarde?" Het is te begrijpen dat de kerkvaders zoveel gebeden hebben aan het begin van hun homilieën. En ook wordt begrijpelijk dat een groot gedeelte van hun schriftuitleg voor volk is gezegd. Men heeft behoefte aan tastbare toehoorders, omdat het concrete leven principieel in deze exegese is betrokken. Dit maakt de geestelijke uitleg van Josuë 5 in het kader van een artikel erg moeilijk. Niettemin wagen we het.

„Sla uw ogen op, en blik van de plaats waar ge staat, naar het noorden en zuiden, het oosten en westen. Al het land dat ge ziet, zal ik geven aan u en uw kroost voor altijd" [11]). Vanaf dat woord aan Abraham tot het slot van Josuë is heel de sexateuch vervuld van verlangen naar *een land*, een thuis, een rust. Ons vijfde hoofdstuk van Josuë beschrijft daarin het ogenblik dat het volk voor het eerst staat op deze heilige grond. In de direct voorafgaande gebeurtenissen lag de aandacht nog op de overtocht en

---

10) Henri DE LUBAC: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Parijs 1950, blz. 432. Dit boek heeft, samen met de homilieën van ORIGENES (en de exegeselessen op het Canisianum!) de leidende gedachte van dit artikel geïnspireerd.

11) Gen. 13: 14, 15.

de daaraan verbonden plechtigheden, maar nu richt het volk zijn blik op het land waar het staat. Een land vol weerstand weliswaar, maar bovenal een land overvloeiend van melk en honing, voor veehoudende nomaden het inbegrip van alle heerlijkheid. Dat zij dit land zullen bewonen, is de inhoud van Gods belofte.

Maar men kan zich afvragen: heeft God hiermee het volk niet bedrogen? Een land van overvloed is onvoldoende voor een mensenhart. Om dit te betuigen is daar de Salomonsfiguur, die de „ik" is van het boek Prediker, een uitgelezen gelukkig mens, die alles heeft wat zijn hart begeert, de uiterste maat van „melk en honing" [12]). En zijn conclusie daarover is een bittere klaagzang: „IJdelheid der ijdelheden, zegt de Prediker, ijdelheid der ijdelheden en alles is ijdelheid" [13]). Het bankroet der aardse belofte, die te klein blijkt voor een mensenverlangen.

Toch heeft God Abrahams hart niet bedrogen toen Hij hem een land beloofde. Want als wij nauwkeuriger toezien, blijkt de landbelofte een kern te bezitten die meer waard is dan het hele land: het feit namelijk dat God zich gewaardigt *zijn* God te zijn, dat God zich met Abrahams lot verbindt: „*Ik* zal zegenen die u zegent en vervloeken die u vervloekt" [14]). De vorm van de belofte is wel het land, maar daarin geeft God zichzelf. Hij is de kostbare kern van het land, de schat in de akker. Daarom heeft het boek Deuteromium, dat de sterkste weergave lijkt, en is, van de puur aardse belofte, toch als kern de verzen: „Hoor Israël. Jahweh is onze God en Jahweh alleen. Bemin Jahweh, uw God, met heel uw hart, met heel uw ziel, met heel uw kracht" [15]).

Het wonen met God, dat is het land. „Al bloeit de vijgeboom niet, en geeft de wijnstok geen vrucht; al mislukt de oogst van de olijf en brengt de akker geen spijs: al zijn de schapen weg uit de kooi, en zijn er geen runderen in de stallen: ik zal mij in Jahweh verheugen, mij verblijden in de God van mijn heil" [16]). Bij dit overstijgen van de puur aardse landbelofte gaat het woord „land" niet verloren: „Wie op Mij vertrouwt, zal het Land ontvangen, en mijn heilige Berg bezitten... Ik woon in een hoge en heilige woning, maar ook bij de vermorzelde ootmoedige geest" [17]).

Omdat het Land meer is dan een geografische weldaad, valt de belofte aan Abraham niet onder het bankroet van Prediker. De Hebreeënbrief is hier zeer duidelijk: „Door het geloof vestigde Abraham zich in het land der beloften als in de vreemde... want hij wachtte op de stad met grondslagen, wier kunstenaar en bouwheer God is" [18]). Het aardse land is slechts onderpand, beeld en naamgever van het wonen in Gods rust, waarnaar we nog „heden" op weg zijn. „Zo Josuë immers de rust had gebracht dan zou God niet van een andere dag spreken, die eerst later zou komen. Dus is het volk Gods nog een sabbat-rust voorbehouden" [19]). „Ook wij hebben de belofte ontvangen. Juist zoals zij" [20]). „Opdat door Jezus Christus de zegen van Abraham over de heidenen zou komen" [21]).

In de letter van Josuë vinden wij de geest, in het volk vinden wij onszelf, in het land vinden wij de verborgen schat, die is het koninkrijk der hemelen [22]). Wij zijn op weg, niet alleen naar aardse melk en honing, aardse welvaart en zelfverwerkelijking — ijdelheid der ijdelheden, zeggen TERESIA VAN AVILA en SARTRE de Prediker na — maar naar een andere melk, een andere honing, een ander land, een andere rust. De weg erheen wijst Jezus in de bergrede: zalig de zachtmoedigen, *want zij zullen het Land bezitten.*

---

[12]) Pred. 2.

[13]) Pred. 1: 2.

[14]) Gen. 12: 3.

[15]) Deut. 6: 4, 5.

[16]) Habakuk 3: 17, 18. Dat v. 17 een latere invoeging is, betekent dat het jonger van datum, niet dat het minder geïnspireerd is.

[17]) Is. 57: 13, 15.

[18]) Hebr. 11: 9, 10.

[19]) Hebr. 4: 8, 9.

[20]) Hebr. 4: 2.

[21]) Gal. 3: 14.

[22]) Mat. 13: 44.

De uitbloei en de „waarheid" van Josuë's expeditie is die van Jezus, zachtmoedig en nederig van hart. Daarom zingt de introïtus van paasmaandag, als na de dramatische, op zeedoortochten bouwende gebeurtenissen van witte donderdag tot paaszondag, de grote vrede van de paastijd zich opent: introduxit vos Dominus in terram fluentem lac et mel. De eerste schreden in het nieuwe land.

En over ons dode lichaam zal gezongen worden: „Doe hen, Heer, van de dood overgaan naar het leven, dat Gij weleer aan Abraham beloofd hebt, en aan zijn zaad". Wat is dat beloofde Leven? Het beloofde Land.

*„Toen al de koningen der Amorieten aan de westerlijke oever van de Jordaan, en al de kanaänietische koningen langs de zee hoorden, dat Jahweh het water van de Jordaan voor de Israëlieten zolang had doen opdrogen, tot ze erover waren, sloeg hun de schrik om het hart, en ontzonk hun de moed uit vrees voor de Israëlieten"* [23]*)*.

De siddering van vrees, die het naderende volk rond zich verspreidt, vindt niet zijn oorzaak in hun overmacht, maar in Gods wonder, de doortocht. Deze paniekwerking naar buiten tekent een werkelijkheid die nooit uit de Israëlietische of de christelijke godsdienst heeft kunnen verdwijnen. Men zou haar kunnen noemen: *de straalkracht van het Godsvolk*. De hier beschreven paniek is er de oervorm van, het onvolkomen larvestadium, waarin de andere mensen als vijanden worden gezien. Maar dit vijandige is niet wezenlijk, het verdwijnt al naar gelang de volheid der tijden nadert, terwijl de straalkracht blijft, en de huivering. Overal waar een hart werkelijk gelooft en bemint, waar Christus gerealiseerd wordt in een mens, een gezin, een gemeenschap, een werkgroep, straalt er een heilige vrees, een zuiverend onbehagen rond hen. Wie abbé PIERRE gehoord heeft, zit niet meer rustig in zijn fauteuil. Al zegt Jezus: zie Ik zend u als lammeren onder de wolven, toch blijft daarin het woord van Micheas werkzaam: „Dan zal Jacobs Rest te midden der naties, in de kring der machtige volken, als een leeuw zijn onder de dieren van het woud, als een jonge leeuw te midden der kudden, zoals die bespringt en vertrapt, verscheurt en niemand die redt" [24]). Niet dat de christenen onder hun schaapskleren een wolf moeten bergen, maar het feit van op weg te zijn als een lam, van als een zachtmoedig pelgrim te reizen naar een achter de dood liggend Land, dat is het onbehagelijke voor de wereldse mens, buiten ons en in ons. Daarom blijft, ook sinds Jezus Petrus' hand tegenhield en Malchus' oor genas, sinds de zwaarden omgesmeed zijn tot ploegijzers en de lansen tot sikkels [25]), het woord van Jezus Sirach gelden, maar dieper en zachter: „Zendt uw verschrikking uit over de volken, die u niet kennen, opdat zij erkennen dat er geen God is buiten U" [26]). Het is het epistel van de mis tot voortplanting van het geloof. Nog steeds gaat een siddering over de wereld, maar nu is het een heilzame shock: de straalkracht van het volk, aan wie God zo nabij is [27]), dat op weg is naar het Land, en al iets van het eeuwig licht, dat daar straalt, terugspiegelt met ongesluierd gelaat [28]), in een woord van geloof, een gebaar van liefde, door de dwaasheid van de hoop. Wij mogen dat licht niet onder de korenmaat zetten, maar op de kandelaar „opdat de mensen uw goede werken zien en de Vader verheerlijken die in de hemel is". Het volk op weg is een radioactief geslacht, als het gelooft. „Vrees greep allen aan en ze verheerlijkten God" [29]).

Het eerste vers van ons hoofdstuk openbaart een straalkracht. Maar daarachter verbergt het een duistere angst. Daarom kan men nog vanuit een andere gezichtshoek erin doordringen: het is *overwonnen vrees*. Het vers is namelijk de echo van de onverkwikkelijke, maar zo menselijke episode van de terugkeer der verkenners: Numeri 13 en 14. Wij kennen vaak alleen de geweldige druiventros, die zij aandroegen. Maar zij brachten allereerst schrikbeelden mee: „Het volk dat het land bewoont is sterk, en de

---

23) Jos. 5: 1.
24) Mich. 5: 7, 8.
25) Mich. 4: 3 = Is. 2: 4.
26) Eccl. 36: 2 (vulg.).
27) Deut. 4: 7.
28) B Kor. 3: 18.
29) Luc. 7: 16, opwekking van de jongen van Naïm.

steden zijn ontoegankelijk en zéér groot". „Wij hebben zelfs reuzen gezien, bij wie wij wel sprinkhanen leken, zowel in onze ogen als in hun ogen". „Toen begon al het volk in die nacht te schreeuwen en te jammeren. Alle Israëlieten morden tegen Moses en Aäron, en heel de gemeenschap zei tot hen: „ach, waren we toch in het land van Egypte gestorven". En men besloot terug te keren naar Egypte! En of Moses hen nu bezwoer: „Gij hoeft de bewoners van het land niet te vrezen, want ze zijn onze prooi. Hun schaduw is van hen afgegleden, terwijl Jahweh ons bijstaat", het volk bleef hardnekkig, ja, reeds maakte heel de gemeenschap aanstalten hen te stenigen, toen eensklaps de glorie van Jahweh boven de openbaringstent aan alle Israëlieten verscheen. En Jahweh sprak tot Moses: „Hoe lang zal dit volk Mij verguizen?" Hij wil het volk vernietigen, maar Moses bidt en de straf wordt verkleind: rechtsomkeert de woestijn in, richting Egypte, en veertig jaar zwerven, tot alle thans levenden zijn omgekomen. „Daarom zwoer Ik in mijn toorn: nee, ze zullen niet ingaan in mijn Rust" [30]).

Tegen die duistere angst „in de nacht" [31]) contrasteert de angst, die nu die geweldige tegenstanders aangrijpt. Zij betekent dat het volk in Jahwehs schutse is, en zo sluit dit vers aan bij de duizenden stemmen van de Schrift die roepen: wees niet bang. Het is als een refrein in heel de Bijbel: „Kleinmoedigen, vat moed en weest niet bang, zie, onze God komt en Hij zal ons verlossen" [32]).

De christenen zijn een klein volk. En nog kleiner als men bedenkt, dat wij van binnen onszelf nog voor een aanzienlijk deel aan het heidendom afstaan. Wij zijn een bedreigd bruggehoofd over de rivier van ons doopsel, en daarom laat de Schrift het ons op haast iedere bladzijde horen, dat we overwonnen hebben, dat de tegenstrever ten ondergang is gedoemd. In dagen, waarin de huizenblokken groter en de kerken kleiner worden, mogen we uit Josuë 5: 1, mits verstaan in zijn nieuwtestamentische diepte, de zekerheid putten: „Vrees niet, kleine kudde, want het heeft de Vader behaagd u het koninkrijk te geven" [33]). Het koninkrijk, het Land.

Omdat de behandeling van ons hoofdstuk het belang van een voorbeeld en de uitgestrektheid van een proeftuin niet mag overschrijden, zullen we de volgende veertien verzen met een kortere aanduiding laten voorbijgaan.

*„In die tijd sprak Jahweh tot Josuë: maak u stenen messen, en besnijd de kinderen Israëls een tweede maal".* Een gewoonte uit het stenen tijdperk, deze besnijdenis (zie ook Ex. 4: 25). Wat in de oorsprong van dit gebruik het rituele, en wat het hygiënische aandeel is, valt wel niet meer uit te maken. Voor Abrahams volk is het teken van het Verbond. Dat dit teken in het orgaan der mannelijke vruchtbaarheid plaats heeft, verwondert ons meer dan nodig is. De eerste zegen was er een van vruchtbaarheid [34]). Ook de verbondszegen is behalve de landbelofte die we bespraken, vruchtbaarheidsbelofte [35]).

Maar het nieuwe Verbond kent een ander teken (zoals het ook een andere vruchtbaarheid kent). „In Christus zijt gij besneden met een besnijdenis, die niet met handen verricht wordt door de verwijdering van het vleselijk lichaam, maar door de besnijdenis van Christus. Want met Hem zijt gij door het Doopsel begraven, met Hem zijt gij ook verrezen door het geloof" [36]). Onze besnijdenis onderweg is het Doopsel en het geloof, „de besnijdenis van het hart, naar de geest en niet naar de letter" [37]). De besnijdenis van Abraham heeft zijn kracht moeten afstaan aan het eerdere, het geloof, „want in Jezus Christus is noch besnijdenis noch onbesnedenheid van waarde, maar wel het geloof, dat werkt door de liefde" [38]). Pas dan zal „de smaad van Egypte", dat is de sla-

---

30) Ps. 94: 11.
31) Num. 14: 1.
32) Is. 35: 4.
33) Luc. 12: 32.
34) Gen. 1: 28.
35) Gen. 12.
36) Col. 2: 11, 12.
37) Rom. 2: 29.
38) Gal. 5: 6.

vernij, voorgoed afgewenteld zijn: „Broeders, wij zijn geen slavenkinderen, maar kinderen van de vrije vrouw!" [39]). Bevrijd zijn we op weg naar het land van bevrijding.

Op weg, en daarom nog niet geheel bevrijd. *De verzen 4-7, de deuteronomistische invoeging,* wijzen op de zwarte zijde van de exodus, en daarmee op het hachelijke van onze positie. „Ik wil niet, broeders, dat gij er geen acht op zoudt slaan, hoe onze vaders allen onder de wolk waren, allen door de zee heentrokken, en allen door wolk en zee in Moses werden gedoopt; hoe ze allen dezelfde geestelijke spijs hebben gegeten; hoe ze allen dezelfde geestelijke drank hebben gedronken; want ze dronken uit de geestelijke rots, die hen vergezelde, en die rots was Christus. Toch heeft God in de meesten van hen geen welbehagen gehad, want ze werden neergeveld in de woestijn en dit is geschied als voorafbeelding voor ons" [40]). Wij moeten dit niet afschuiven op de bewoners van die griekse havenstad, want „het werd opgeschreven tot waarschuwing voor ons, die het einde der tijden beleven" [41]). Ook *wij* „zien dat de Israëlieten niet konden ingaan om hun ongeloof. We moeten er dus wel bevreesd voor zijn, dat niemand van u bevonden wordt achter te blijven, terwijl de belofte nog voortduurt, zijn Rust binnen te gaan" [42]).

*„Terwijl de Israëlieten in Gilgal legerden, vierden ze op de avond van de veertiende dag der maand het paasfeest op de vlakten van Jericho, en daags na het Pascha aten ze van de opbrengst van het land ongedesemd brood en geroosterd graan. Op dezelfde dag, dat ze van de opbrengst van het land aten, hield het manna op . . ."* [43]).

Het manna was de spijs voor onderweg. Het is vervuld in, en betekent dus, de Eucharistie (Joan. 6). Het manna was een reddend voedsel (Ex. 16), het manna was een vervelend voedsel (Num. 11). Ook de Eucharistie heeft deze eigenschappen: we ontmoeten Jezus die ons redt, maar ons hart blijft vaak koud. De communie is geen mystiek, en nog minder is zij de hemel: wij wachten nog op het koren van het Land. Zoals we ook in al onze paasfeesten verlangen naar het uiteindelijke paasfeest in het land, waar we met verrezen lichaam de verrezen Jezus zullen vieren.

Zo lezen wij het paasfeest op de vlakten van Jericho. Men kan het echter ook anders verklaren. Omdat het volk nog moet strijden om het land, kan men in deze viering zien onze toestand nu, waarin de vervulling weliswaar al begon, maar waarin nog niet openbaar is, wat we zullen zijn. Zo gezien tekent dit paasfeest de eerste vervullingen van het heil, die wij meemaken in onze aardse dagen.

De verzen 13-15 beschrijven *de verschijning van „de Aanvoerder van Jahwehs heir".* Wie denkt hier niet aan al die plaatsen in de Schrift, van Genesis tot Apocalyps, waar de wereldse immanentie doorbroken wordt, en er een engel staat die redt? Kiezen we uit al die verschijningen die, welke het scherpste tekent de inbreuk van God in ons eigen leven, en herlezen we dan in het licht daarvan deze verschijning voor Jericho.

De inbreuk bij uitstek in de wereld is echter de verschijning van de „Engel van het grote raadsbesluit" [44]), wien „alle engelen Gods moeten aanbidden" [45]), van wie alle verschijnende engelen in de Schrift pionnen en tekenen zijn, Hem, wiens binnentreden radicaal is als de verderfengel: „Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit" [46]) en tegelijk argeloos als een baby: „Puer natus est nobis et filius datus est nobis". Hij is het die ons groter zekerheid geeft dat wij het Land zullen bereiken, dan de verschijning het Josuë deed, want Hij is degene die de tien legioenen engelen niet nodig heeft, en daarom [47]) koning is van het Land, dat de zachtmoedigen zullen bezitten.

---

39) Gal. 4: 31.
40) 1 Kor. 10: 1-6.
41) 1 Kor. 10: 13.
42) Hebr. 3: 19, 4: 1.
43) Jos. 5: 11-12.
44) Is. 5: 9 (LXX).
45) Hebr. 1: 6.
46) Wijsh. 18: 14, 15, introïtus vigilie epiphanie.
47) Phil. 2: 9.

Laten wij met ongeschoeide voeten, dat is met ontbolsterd hart, naakt van geest plat ter aarde vallen en Hem huldigen.

En Josuë deed het.

In Josuë 5 blijken de thema's, die tot dagelijkse realiteit voor ons werden, elkaar te verdringen. Bij een aandachtiger lezing met die geestelijke blik, die ORIGENES zo wezenlijk vond voor het christelijk leven — „uw ogen zijn duiven" zegt de Heer tot zijn bruid de Kerk [48]) — zullen die betekenissen zich vermenigvuldigen.

Pas wie aldus, hoe primitief misschien ook, de Schrift als zijn eigen leven leert verstaan — en nogmaals: in aanzet doet men dit reeds spontaan — zal de bijbelse graad van historische letterlijkheid van binnenuit leren begrijpen. De omwenteling van „geschiedenis" naar „boek" betekent voor hem geen verlies van de geschiedenis, maar integendeel verdieping van de geschiedenis, van die van toen en die van nu. De Schrift blijkt niet meer een — om een of andere duistere reden „geïnspireerde" — collega van profane histories, maar een historie waarin de goddelijke kern opgloeit, en die het vermogen heeft deze ook in mijn bestaan zichtbaar te maken.

## Uitleg van het literair genre

Heel ons betoog kunnen wij nog eens samentrekken rond de kwestie van de zo moeilijke uitleg van het *literair genre*. Wij bevinden namelijk dat in de gevonden methode de bijbelkatecheet en -prediker ontheven is van de onmogelijke taak, om *apart* en in abstracto over dat literair genre te spreken, iets wat in methode 2 en 3 wel noodzakelijk is. Deze kunnen het namelijk in het uitlegproces zelf niet mede duidelijk maken, daar ze zin en historie, uit welker eenheid juist het literair genre bestaat, uiteengehaald hebben: in methode 2 komt de zin überhaupt niet aan bod, in methode 3 wordt hij als een theorie *uit* het verhaal gedistilleerd, dat als historie nog onverwerkt blijft liggen. Zo moet in beide gevallen het literair genre apart worden uitgelegd.

Die uitleg klinkt echter altijd ongeloofwaardig, en juist om dezelfde reden als waarom hij nodig is: zin en historie zijn uit elkaar gehaald. Nooit krijgt men ze weer ineen, nooit kan men het literair genre herstellen en waarmaken. Het verhaal, waar*in* men van te voren niet iets anders heeft waargemaakt, brokkelt als historie af. Het resultaat is een vacuum, dat in de volksmond uitgedrukt wordt met: het is niet meer waar, wat in de Bijbel staat; en in de proefwerken van scholieren met termen, die variëren tussen „fantasie" en „kolder".

Nog om een andere reden klinkt de *aparte* uitleg van het literair genre altijd onwaarschijnlijk: hij ligt, ook in zijn eenvoudigste vorm, ver boven het captum van haast alle toehoorders. Slechts de meest literair-filosofisch ontwikkelden bezitten het vermogen, over menselijke uitdrukking als zodanig te reflecteren. Het is een verfijnd eindproduct van reflexie. En dat menen wij iedereen te kunnen uitleggen! Hoe gewoner ding het denkobject is, des te

[48]) Hoogl. 1: 15. ORIGENES *in cant. cant.*, liber III, begin. *PG* 13, 145.

fijner en vermoeiender graad van reflexie is nodig. Het vanzelfsprekende expliciet maken is het minst vanzelfsprekende dat bestaat. Een literair genre is iets zeer vanzelfsprekends. Zodra wij beginnen te spreken, passen wij er een toe, ook wij westerlingen. Daarom is het haast niet uit te leggen. Maar wel heeft ieder er spontaan feeling voor.

Om deze reden mag het niet worden uitgelegd, maar moet het worden ingeleefd, niet worden besproken, maar gedaan, niet als waar worden voorgehouden, maar waargemaakt, m.a.w. het moet, door inderdaad de diepere zin *in* de historie te tonen, vanzelf worden geleefd.

Op deze basis kan dan later, door een, liefst terloopse, uitleg, aan de historische letterlijkheid worden afgedaan. Men schept dan geen vacuum meer, daar men reeds het besef heeft gewekt, om welke historie het eigenlijk te doen is. Vanuit dit besef vindt men ook spontaan de enig mogelijke weg naar het „zo is het niet precies gebeurd", namelijk de weg via het „of het vroeger zo precies gebeurd is, *is niet belangrijk*". Paedagogisch kunnen deze stadia ook in de tijd uiteen liggen.

Samenvattend: men zou dus niet moeten zeggen: „Het is in werkelijkheid anders gebeurd, het verhaal is grotendeels verzonnen" (methode 2). Ook niet: „Het verhaal bevat deze opvatting (theorie, theologie), maar als historie is het niet helemaal waar" (methode 3). Maar: „Het verhaal beschrijft tegelijk nog diepere gebeurtenissen in de feiten. Gebeurtenissen die toen plaats hadden en nu plaats grijpen, in het leven van Israël, in mijn leven, in het leven van de Kerk. Daar gaat het om. Niet om de historische omstandigheden. Die zijn niet belangrijk."

De zorg en de drijfveer, waaruit we dit artikel begonnen, waren de practische moeilijkheden bij het uitleggen van de geringe historiciteit van veel bijbelverhalen, eigenlijk dus de populariserings-(predikings-)mogelijkheid van de verworvenheden der „eerste bijbelkwestie". Maar we bevonden dat deze popularisering van de eerste pas mogelijk wordt door een antwoord op de „tweede bijbelkwestie", die van de zin der Schrift.

Deze ontdekking betekent, dat we veel meer vonden dan we zochten. We zochten een goede methode van uitleg. We vonden, dat we met geen mindere konden volstaan, dan die waardoor de bijbelverhalen ten volle worden wat zij zijn: het woord van God. De weg van de Kerkvaders, de weg van het nieuwe Testament, de weg van Jezus. De weg naar Emmaus. Zelfs het kleinste kind is op den duur met iets minders niet tevreden.

Maastricht GUUS VAN HEMERT, S.J.

## ZUSAMMENFASSUNG

### Über das zweite Bibelproblem

Die Umwälzung, in der die katholische Bibelexegese sich augenblicklich befindet, stiftet im Unterricht wie in der Verkündigung viel Verwirrung, namentlich in Bezug auf die historischen Bücher des Alten Testaments. In dieser Revolution sind drei Etappen zu unterscheiden:

1. Der Ausgangspunkt: die „biblische Geschichte". Ihre Grundlage ist die wörtliche Identität von Geschichte und Buch. Dem Sinn der Geschichte wendet man nicht viel Aufmerksamkeit zu. Vielmehr verwendet man seine Energie auf apologetische Fragen.
2. Durch die Wissenschaft wurde diese Identität gesprengt; es stellte sich heraus, dass die Geschichte von dem Buch abwich. Wenn auch mittels der Theorie der „literarischen Gattung" die Identität im Grunde aufrechterhalten wurde, bekam die jetzt rekonstruierte „wahre Geschichte" Israels dennoch ein ganz anderes Gesicht. Was den Sinn anbelangt kann man sagen, dass dieser noch weiter in den Hintergrund geriet.

3 a. In der dritten Phase liess man seine Aufmerksamkeit auf das jetzt gewissermassen eigenständig gewordene Buch lenken. Der Autor wird entdeckt und somit sein theologisches Anliegen. Dadurch finden wir endlich einen Sinn in der Hl. Schrift.

3 b. Da jedoch die alt-orientalische Theologie viele zeitverhaftete Elemente enthält, müssen aus ihr nunmehr die Wahrheiten herausgearbeitet werden, die auch für uns noch Geltung haben.

Aber dann scheinen wir auch wirklich zu der aktuellen Aussage der Hl. Schrift vorgedrungen zu sein. In der Praxis entspricht diese Lösung jedoch nicht unseren Erwartungen. Wenn junge Religionslehrer die schönen Gedanken, die sie der Bibel entnehmen, zum besten geben, stellt sich heraus, dass sie den spröden und herben Text der Hl. Schrift den Leuten nicht näher bringen. Woher kommt das?

Man hat eine in theoretischen Formeln gekleidete Theologie *aus* der Bibel *heraus*gelesen. Wir haben aus dem einen Buch zwei Bücher herausdistilliert, zunächst ein historisches, als Geschichte formuliert, sodann ein theologisches, als Theorie formuliert. Was in sich eins war, haben wir getrennt. Und eine separate Auslegung der literarischen Gattung, als Bindemittel beabsichtigt, bringt beide in concreto nicht zusammen. Wir müssten *im* Text die theologische Tiefe lesen. Aber das können wir nicht. Dafür müssten wir die alte literarische Gattung volkommen ernst nehmen, sie nicht erklären, sondern einüben, nicht darüber reden, sondern sie mitempfinden. Und das können wir nun eben nicht.

Bis wir die schlichte Logik entdecken, dass, wenn die Tiefendimension der alten Geschichten eine wirklich ewige Dimension ist, sie auch in meinem Leben existiert. Mein Leben ist darin beschrieben.

Damit verlassen wir das Gebiet der rein feststellenden Wissenschaft und ziehen das Alltagsleben schöpferisch mit in unsere Betrachtung hinein. Damit tun wir der Hl. Schrift keine Gewalt an. Im Gegenteil, wir handeln gemäss ihrer eigenen Dynamik. Ist sie denn nicht Gestalterin archetypischer, also aktualisierbarer Vorgänge? (Übrigens ist dabei ihre Garantie nicht nur die allen Mythen zugrunde liegende Erkenntnis, dass gewisse Strukturen sich wiederholen, sondern ausserdem der klare Glaube an Gottes geschichtliche Gnade und Treue.) Die tiefste Verantwortung jedoch einer aktualisierenden Lesung des Alten Testaments bildet die Tatsache, dass Jesus mit alttestamentlichem Material Sein Neues Testament baute und damit den eigentlichen Sinn des Alten Testaments aufdeckte. In Christus verhelfen wir das Alte Testament zu seinem tiefsten Sinn, der das Bewusstsein seiner Autoren übersteigt: die neue Wirklichkeit Christi, die nichts anderes als die Wirk-

lichkeit unseres Alltags besagt. Wir werden in die Dynamik der Hl. Schrift einbezogen.

Dazu sollen wir uns die Fertigkeit der Kirchenväter (und des Neuen Testaments) aneignen. Einerseits ist sie so konnaturell, dass jeder sie bereits von selbst übt, andererseits hat man sie lange Zeit exegetisch so wenig ernst genommen, dass wir sie von neuem wieder aufbauen müssen. Dabei werden wir unseren eigenen "Geschichtssinn", d.h. den Sinn für die Eigenart jedes einzelnen historischen Milieus, nicht verlieren dürfen, wenn wir von den Kirchenvätern ihren „Sinn für die Geschichte" in uns aufnehmen, d.h. den Sinn für die Einheit des historischen Geschehens.

Da es der grosse Grundsatz dieser Fertigkeit ist Paralleltexte zu finden, — denn indem man sieht, wie in verschiedenen Situationen ein Element beständig bleibt, wird dieses Element einigermassen von den Umständen gelöst und wird also auch auf mein Leben anwendbar —, entspricht dasjenige, was wir beabsichtigen, der Methode der „thèmes bibliques", jedoch mit einer besonderen Hervorhebung zunächst der Erhaltung des konkreten, also *einen* Textes der Hl. Schrift, und ferner der Notwendigkeit einer persönlichen Findigkeit. Die Einheit zwischen der Bibel und dem Leben soll immer von neuem hergestellt werden. Es genügt also nicht ein vorfabriziertes biblisches Thema ohne weiteres aufzutischen. *Ein* Text soll zu seiner geballten Kraft gelangen.

Die Anlage dieser Studie ging anfangs dahin ein praktisches Verfahren ausfindig zu machen für die heute soviel Verwirrung bringenden Versuche die Ergebnisse des „ersten Bibelproblems" (vom Jahre 1900, hinsichtlich der Historizität der biblischen Geschichten) gemeinverständlich und somit verkündigungsreif zu machen. Wir stellten jedoch fest, dass dieses Verfahren erst in der Lösung des „zweiten Bibelproblems" (hinsichtlich des Sinnes der Hl. Schrift) gefunden wird. Denn alles in allem, jedes andere Verfahren kann nicht umhin in mehrere Auslegungen zu zerfallen: 1. die Geschichte (die „wahre"), 2. die Theologie (aus dem Texte herausgearbeitet), 3. die literarische Gattung (gedacht als Verbindung zwischen 1 und 2, aber dazu nicht imstande, weil 2 das bereits hätte tun sollen), drei Auslegungen, die zum Teil so abstrakt und schwierig sind, dass ein schlichter Kopf oft nicht mehr davon versteht, als dass „nicht mehr stimmt, was in der Hl. Schrift steht".

Nur die Lösung des zweiten Bibelproblems: dass nämlich unser eigenes Leben in der Hl. Schrift dargestellt ist, bringt von selbst Theologie und Geschichte (Sinn und Text) zusammen. Die Theologie wird davon abgehalten den unbiblischen Stand einer Theorie zu erreichen, die Geschichte wird daran gehindert zum unbiblischen Zustand einer reinen Vergangenheit zu verfallen, und in die literarische Gattung wird man spontan miteinbezogen, statt einer abstrakten Erklärung ausgesetzt zu sein.

Als sinnfällige Begleitung unserer Ausführungen bietet der Artikel von den jeweils behandelten exegetischen Blickrichtungen aus eine Deutung des 5. Kapitels des Buches Josua.

# CELUI QUI RETIENT LA VENUE DU SEIGNEUR

Les malentendus sont de tous temps. Témoin les Thessaloniciens qui avaient conclu, se basant sur la prédication de saint Paul, à l'imminence de la Parousie. D'aucuns allaient jusqu'à prétendre que l'Apôtre l'avait expressément enseignée dans l'une de ses lettres.

La réaction de Paul est énergique. Au cours de sa deuxième épître aux mêmes Thessaloniciens il fait justice des faux bruits:

> „Frères, nous vous en supplions, en ce qui concerne la venue de Notre Seigneur Jésus Christ et notre congrégation auprès de Lui, ne donnez pas si facilement à votre esprit liberté d'alarme, et ne vous agitez pas davantage à cause de paroles, plus ou moins prophétiques, de propos, même de lettres, présentées comme venant de nous, et donnant à penser que le jour du Seigneur est déjà là" (II Thess., 2, 1-2).

Mais, par malheur, lorsqu'il en vient à exposer les raisons qui excluent un retour imminent du Christ, l'Apôtre, semble-t-il, use de termes si nébuleux qu'ils laissent libre champ à toute hypothèse. Déjà saint AUGUSTIN note que chacun en vient à élucider ces paroles énigmatiques, selon sa fantaisie [1]).

N'est-il pas curieux alors de constater l'accord des commentateurs sur le fait que saint Paul a dévié au cours de son argumentation, débutant par les raisons qui s'opposent au retour du Christ, mais poursuivant par l'exposé des obstacles qui retardent la venue de l'Antéchrist?

Malgré cette unanimité l'on nous pardonnera de penser différemment et d'avancer que, selon les termes mêmes de l'Apôtre, l'exposé, en son entier, est exclusivement relatif au Christ et aux motifs qui diffèrent son retour. L'obstacle et le „retenant", dont il est question aux versets 6 & 7 du ch. 2 ne signifient pas l'opposition de puissances occultes à la parousie de l'Antéchrist, mais bien plutôt la double condition dont saint Paul, ch. 2, 3, déclare l'accomplissement indispensables au retour du Christ, à savoir, la grande apostasie et l'apparition de l'Impie.

L'autorité de COPPENS vient à l'appui de notre opinion, puisque le savant professeur, dans sa recension de l'ouvrage de RIGAUX, en admet la possibilité. „Pour arriver à cette interprétation", écrit-il, „une seule condition nous semble requise: appliquer le verset 6 à l'apocalypse, à la venue du Christ... Il s'y oppose que dans le contexte le verbe *apokaluptein* s'emploie de la venue de l'Antéchrist. En sens contraire on peut faire valoir: 1) que le verbe est aussi employé pour la parousie du Christ dans II Thess., 1, 7; 2) que le *kairos* pourrait tout aussi bien signifier l'heure du Christ; 3) que tout le contexte est mal écrit et que, par conséquent, une référence à cet

---

1) *De civitate Dei*, XX, 19: PL 41, 686-87.

endroit à la venue du Christ, thème principal de l'Apôtre, peut avoir été exprimée d'une façon grammaticalement maladroite" [2]).

En fait, pourquoi ce jour du Seigneur n'est-il pas déjà un présent? Parce que, répond saint Paul,

> „il faut qu'auparavant l'apostasie soit arrivée, et, qu'on ait vu paraître l'homme d'iniquité, le fils de perdition, l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu, ou qui est adoré, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se faisant lui-même passer pour Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que je vous ai dit ces choses, lorsque j'étais encore auprès de vous?" (vv. 3-5).

A s'en tenir à l'interprétation traditionnelle le sens, clair jusqu'alors, s'obscurcit soudain:

> „Et maintenant vous savez ce qui Le (pourquoi : *le*?) retient — τὸ κατέχον —, afin qu'Il (pourquoi : *il*?) ne paraisse qu'en son temps — ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ —" (v. 6).

Ce verset est rapporté, par presque tous les commentateurs [3]), non à l'Apocalypse du Christ, mais à celle de l'Antéchrist qu'entraverait quelqu'un ou quelque chose. La raison de cette interprétation inattendue, puisque ne cadrant nullement avec la signification des versets précédents, doit être recherchée au verset suivant, où est envisagée la personnalité de „celui qui retient" — ὁ κατέχων —. Il va de soi que κατέχον doit être interprété dans le même sens que le terme κατέχων. Or, souligne-t-on, le κατέχων ne peut nullement s'identifier à l'Antéchrist en tant qu'il s'opposerait à la venue du Seigneur. En effet, selon le v. 7 „celui qui retient" continue son opposition „donec de medio fiat", expression que les commentateurs traduisent par „jusqu'au moment où il sera mis de côté, disparaisse", ou quelque chose de semblable. „Et alors seulement — καὶ τότε —", continue le v. 8, l'Inique se manifestera".

Ainsi le „retenant" du v. 7 ne peut être l'Impie du v. 8, l'un ne pouvant pas apparaître que si l'autre a disparu. Il s'ensuit que κατέχον du v. 6 ne peut non plus concerner un obstacle qui retarderait l'avènement du Christ et se réfère plutôt à une puissance inconnue empêchant la venue de l'Antéchrist.

Tout repose donc sur la signification de la phrase „donec de medio fiat — ἕως ἐκ μέσου γένηται —", veritable *crux interpretum.* N'a-t-elle vraiment que le sens de *disparaître?* A en juger d'après le sens littéral il semble que non, mais revenons d'abord un instant au v. 6. L'expression „in suo tempore" à qui se rapporte-t-elle? Dans un contexte eschatologique le καιρός de quelqu'un exprime toujours l'heure de Dieu ou du

---

[2]) *Ephem. Theol. Lov.*, '56, p. 567: B. RIGAUX, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniciens,* Paris, 1956. Le renvoi à cet ouvrage, si documenté, nous dispense d'entrer en des détails qui, fort intéressants du reste, ne concernent pas directement notre argumentation.

[3]) N. F. FREESE, Τὸ κατέχον *und* ὁ κατέχων (*II Thess., 2, 6-7*), dans *Theol. Stud. und Kritik.*, t. XCIII, 1920-21, p. 73-77, voit dans κατέχων l'Antéchrist lui-même et dans αὐτόν la désignation du Christ, opinion, rejetée par RIGAUX (o.c., p. 666) sans exposé des motifs. FREESE n'a pas trouvé de solution pour le v. 7. Il traduit très bien γένηται par paraître („auftreten"), mais pour cela il joint ἐκ μέσου à ὁ κατέχων („Der zu Hälfte zurückhält"), ce qui est grammaticalement inadmissible (p. 76).

Christ. Du reste, comme il ressort clairement des textes du N.T. c'est Dieu également qui, toujours, détermine le καιρός [4]). Ce serait donc un cas sans parallèle dans le N. T. si, par „in suo tempore" on entendait le καιρός de l'Antéchrist.

En outre, la littérature rabbinique révèle à quel point l'ancienne synagogue était préoccupée de tout ce qui pouvait arrêter la venue du Messie [5]). Dans une telle conjoncture parler d'un κατέχον c'est parler d'un obstacle qui entravait l'avènement du Seigneur.

Mais on insiste: au v. 7 cette interprétation est impossible à cause de la phrase „donec de medio fiat". Ceci dépend de la traduction. Il nous semble que l'on pourrait traduire non seulement par *disparaître* mais aussi par *se manifester*. Pour résoudre cette contradiction apparente il faut se souvenir que ἐκ μέσου γίγνεσθαι signifie littéralement : s'éloigner, se séparer, sortir du milieu. Il faut se souvenir également que l'hébreu aime à renforcer les adverbes locaux; ainsi *dans* devient volontiers *au milieu de, au sein de. Hors de = du milieu de. Par = par le milieu de.* Les Septante, serviles dans leur traduction, donnent trop souvent ἐκ μέσου là, où dans le grec classique un simple ἐκ aurait suffi [6]). A ce point de vue il est significatif que dans les Livres des Maccabées, écrits directement en grec (Livre II du moins), le ἐκ μέσου ne figure pas. Dans une bouche hébraïque l'expression ἐκ μέσου γίγνομαι, surtout quand elle est employée sans apposition aucune, comme c'est le cas ici, ne pouvait différer beaucoup de ἐκγίγνομαι = „sortir".

Quoiqu'il en soit, „sortir de", ou „sortir du milieu de", peut avoir deux conséquences: 1) que l'on *disparaît* de l'endroit où on était; 2) qu'on *apparaît* ailleurs. Savoir ce que l'écrivain veut nous communiquer indiquera lequel des deux sens doit prévaloir. L'expression ἐκ μέσου κ.τ.λ. signifie simplement „disparaître" dans une phrase comme celle-ci: „C'est ainsi que Paul se retira du milieu d'eux — ἐκ μέσου αὐτῶν —" (Actes 17, 33). Mais ailleurs elle nous dit déjà quelque chose de plus, à savoir sur le sort des personnes qui se sont séparées ou sur les choses qui sont retirées du milieu; ce n'est plus une simple disparition, p.e.: „Yahvé parla à Moïse et à Aaron. Il dit : Séparez vous de cette communauté — Ἀποσχίσθητε ἐκ μέσου τῆς συναγωγῆς ταύτης — : je vais la détruire en un instant" (Nombres 16, 21); ou : „Dehors ! Dehors ! sortez de là, ne touchez à rien d'impur ! Sortez du milieu d'elle — ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς —. Purifiez-vous, porteurs des vases de Yahvé" (Is., 52, 11). La même idée se trouve en Jér., 50, 8, II Cor., 6, 17.

---

[4]) KITTEL, *Theol. Wörterb. z. N. T.*, III, 459-60.

[5]) STRACK-BILLERBECK, *Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, 599 Anm. a; II, 589; III, 640-41.

[6]) L'hébreu ne dispose pas d'une préposition spéciale pour „hors de". On s'accomode de *min* = „loin de", ou de *mittôk (táwek* = „milieu" + *min*) = „du milieu de". Cfr. Jérem., 51, 6 : *mittôk bábel* = LXX, 28, 6 : ἐκ μέσου Βαβυλῶνος = Vulg. : „de medio Babylonis". Il est probable que le N. T. s'est inspiré des Septante pour l'emploi de ces prépositions impropres. Ainsi: BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 215, 3.

Dans ces phrases le ἐκ μέσου κ.τ.λ. implique une purification, un salut, comme Isaïe le fait entendre nettement: „A cause du mal le juste est enlevé — ἦρται ἐκ τοῦ μέσου — pour entrer dans la paix" (57, 2). Ici l'expression est employée substantiellement (sans apposition). Juges 3, 19 en donne un autre exemple : „Le roi répondit : Dehors ! — ἐκ μέσου — (dans *A* ; dans *B* on lit : Silence ! — σιώπα —), et tous ceux qui se trouvaient auprès de lui, sortirent". Cependant dans ce dernier texte, de nouveau, il s'agit d'une sortie tout court du palais où l'on était.

Ailleurs c'est l'apparition que l'écrivain veut avant tout souligner: „Et la gloire de Yahvé s'éleva pour sortir de la ville — ἐκ μέσου (μέσης = *B*) τῆς πόλεως —, et s'arrêta sur la montagne" (Ez., 11, 23). „Prends du feu du milieu des roues — ἐκ μέσου τῶν τροχῶν — ... Il en prit et le mit dans les mains de l'homme vêtu de lin" (Ez., 10, 6-7). „Je ferai donc sortir du milieu de toi un feu — πῦρ ἐκ μέσου σοῦ —, qui te dévorera" (Ez., 28, 18). „Alors du milieu du feu — ἐκ μέσου τοῦ πυρός —, sortirent Shadrak, Meshak et Abed Nego" (Dan., 3, 93).

Enfin on peut dire que, si l'écrivain fait remarquer qu'une personne ou une chose va sortir de l'endroit où auparavant elle était cachée ou inaperçue, ce n'est que pour indiquer que cette personne ou cette chose se met en vedette: „Vois, tel un lion qui monte des fourrés du Jourdain — ἐκ μέσου τοῦ Ἰορδάνου —" (Jér., 49, 19). C'est le contraire de „vom Schauplatz treten" [7]). Goliath, en sortant de son camp, manifeste sa valeur. De son côté David, inconnu jusqu'à ce jour à son peuple, sortant de son camp, se révèle aux Juifs comme un héros. Judas ne devient ostensiblement le traître qu'il était déjà en secret qu'à l'instant même où il quitte le Collège Apostolique. Le seul fait de se retirer le porte à l'avant-scène. Or dans le texte qui nous occupe, il s'agit précisément d'un cas identique: „Oui, l'iniquité travaille déjà dans le secret; reste seulement que celui qui retient à présent, sortira" (II Thess., 2, 7). L'ennemi avec qui le Seigneur veut croiser le fer se dérobe en se cachant dans la foule. Il met ainsi obstacle au duel. Mais qu'il surgisse de la multitude, le combat peut s'engager.

Pour comprendre le v. 7 il importe de rappeler que les pseudo-prophètes

---

[7]) Ainsi : W. Bauer, *Wörterbuch z. N.T.*, i.v. γίνομαι, 4.-cβ. Il s'en rapporte à H. W. Fulford, ἕως ἐκ μέσου γένηται (*The Expository Times*, '12, p. 40). Celui-ci toutefois ne prétend qu'à démontrer que la phrase en question n'est pas équivalente à „de medio tolli" (I Cor., 5, 2, Is., 57, 2) et que, par conséquent, elle n'implique pas destruction ou violence, mais dénote action volontaire: „St. Paul contemplates the Restrainer rather as retiring voluntarily from the scene of action than as forcibly removed or overthrown" (p. 41). En dehors des deux citations à l'appui (Plutarque, *Timoleon*, V, 3 : „ἔγνω ζῆν καθ' ἑαυτόν, ἐκ μέσου γενόμενος", et *Nic. c. Crass.* II, 4 : „ἐκ μέσου γενόμενον καθῆσθαι") l'auteur aurait pu renvoyer à Stephanus, *Thes. Graec. Ling.*, vol. V, 822, i.v. μέσος, qui mentionne déjà la traduction „Ex medio discedere, vel, uno verbo, Secedere (a populis, a multitudine)". Plus importante est la question de savoir si „(se) mettre de côté", violemment ou non, implique une disparition ou une apparition. Cela ne dépend pas de la tournure grammaticale, mais de la situation dans laquelle le sujet se trouve. Si dans la société il était une personne proéminente, ἐκ μέσου γίγνεσθαι signifie „to retire from public life". Dans notre cas le κατέχων était une personne cachée auparavant. Alors la mise de côté devient une mise en lumière.

et les prétendus christs du N. T. surgissent, pour la plupart, du sein de l'Eglise et tentent de corrompre leurs frères. Ils sont la balle qui fait corps avec le grain, l'ivraie parmi les épis de blé, ou encore des loups revêtus de toison d'agneaux, mêlés au troupeau pacifique. Il arrive que la Providence permette des schismes pour obliger chaque chrétien à révéler son vrai visage (I Cor., 11, 19). Mais la scission ne sera irrévocable qu'à la consommation des temps, à l'instant même où les boucs seront rejetés du troupeau. Jusque là, d'une manière ou d'une autre, le mystère d'iniquité se dissimulera au sein de la communauté des chrétiens. Citons quelques textes à l'appui de nos dires:

„Mes petits enfants", écrit saint Jean, „nous arrivons à la fin des temps. Vous avez ouï dire qu'un Antéchrist doit venir; et déjà maintenant beaucoup d'Antéchrists sont survenus, à quoi nous reconnaissons que la dernière heure est là. Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres; car s'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais il fallait que fût manifeste que tous ne sont pas des nôtres" (I Jo., 2, 18-19).

La véritable identité des hérésiarques ne devient notoire qu'au moment où ils se séparent de l'Eglise. Dans le discours d'adieu de saint Paul à la communauté d'Ephèse, nous trouvons des expressions similaires:

„Oui, je ne le sais que trop, après mon départ, il s'introduira parmi vous des loups redoutables qui ne ménageront pas le troupeau, et que du milieu même de vous se lèveront des hommes qui tiendront des discours pervers dans le but d'entraîner les disciples à leur suite" (Actes 20, 29-30).

Que l'Apôtre s'efforce de préserver les siens de l'influence de ces scélérats ne saurait donc nous étonner:

„Surtout, retranchez-les du milieu de vous — ἐκ μέσου ὑμῶν —" (I Cor., 5, 2. Cfr. 5, 13).

Pourquoi donc la Parousie du Christ n'est-elle pas imminente? Parce que son Adversaire doit, au préalable, jeter le masque et se manifester au grand jour. Alors seulement le duel définitif pourra avoir lieu. Ne perdons pas de vue que le second avènement du Seigneur sera exactement le contraire du premier. Autant la première venue du Christ fut humble et discrète, autant la deuxième sera majestueuse et grandiose. Mais pour cela il faut que de son côté l'Adversaire prête le flanc et, en étalant tout son pouvoir, décèle sa vraie ambition: être adoré comme Dieu. Le Christ, alors, surgira, nimbé de toute-puissance et, face à l'univers, anéantira l'Ennemi (cfr. Actes 12, 21-23).

Terrifiante à l'injuste, la Parousie du Seigneur sera pour le fidèle l'accomplissement d'un désir véhément. Malheur donc à qui la retarde! Ainsi le mot κατέχων revêt-il un sens péjoratif [8]). Il caractérise parfaitement l'Antéchrist. Au reste, Paul ne dispose-t-il pas d'une remarquable variété d'expressions qui lui permet, en tous ces versets, d'assigner chaque fois un nouveau signe d'infamie à l'Antéchrist: Homme d'iniquité, fils de perdition, adver-

---

[8]) Aussi bien que le verbe κατέχειν, p.e. dans Rom., 1, 18.

saire, orgueilleux, impie? Cette accumulation de synonymes ne rend que plus plausible l'identification du „retenant" à l'Antéchrist. „Retenant" il l'est précisément par son oeuvre ténébreuse. Aussi longtemps qu'il se dissimulera dans la foule et oeuvrera dans le secret, par là même il mettra obstacle au retour glorieux du Christ, si ardemment attendu par les fidèles. Mais aussitôt que, bon gré mal gré, il sortira de son repaire et de son milieu d'ombre, il devra prendre sa vraie forme d'Antéchrist. Le Triomphateur divin, qui n'attend que ce moment pour se porter à sa rencontre, le brûlera à l'instant même par la fulguration de son propre avènement (ch. 2, 8).

Dans sa recension précitée, COPPENS note que „le contexte indique clairement un *katechôn* et un *katechon*, c'est à savoir respectivement l'Antéchrist et la grande apostasie. Saint Paul déclare que celle-ci est déjà en train de se réaliser, mais il faut encore que l'Antéchrist paraisse" [9]). A dire vrai, l'Apôtre est plus nuancé. C'est qu'au v. 7 il ne reprend pas simplement le mot ἀποστασία, mais lui préfère μυστήριον τῆς ἀνομίας, en disant que celui-ci est déjà en oeuvre. Cela ne revient pas exactement au même. L'apostasie générale est la révélation ultime du mystère d'iniquité, autrement dit: l'iniquité „travaille dans le mystère et c'est de cette activité que résultera l'apostasie" [10]). L'apostasie et l'iniquité ne sont par conséquent pas identiques; néanmoins ce sont des idées très intimement liées l'une à l'autre. Le mot ἀνομία, qui n'est pas à identifier à ἁμαρτία (péché), „est essentiellement un terme eschatologique, qui désigne l'hostilité et la révolte des forces du mal contre le royaume de Dieu aux derniers temps; cette hostilité se caractérise par son aspect satanique, par l'empire qu'exerce le démon" [11]). L'Antéchrist est donc bien nommé l'Inique — ἄνομος —, l'Homme d'iniquité — ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας — [12]), puisque l'iniquité est son oeuvre propre. C'est pourquoi l'apostasie, comme révélation de cette iniquité, précédera, accompagnera, et suivra sa propre manifestation. Le „retenant", lorsqu'enfin il se séparera de la société des justes, – „de medio fiat" –, ne s'en ira pas seul; il entraînera à sa suite tout un cortège d'adeptes. En un mot, le „de medio fiat" du v. 7 équivaut à l'apostasie du v. 3. Nous reviendrons sur cette identification. Si donc, à la fin des temps „les anges sortiront et sépareront les méchants des justes — ἐκ μέσου τῶν δικαίων —" (Mt., 13, 49), ils ne feront que confirmer la décision prise par les impies eux-mêmes en se retranchant de la congrégation des bons.

Identifier „celui qui retient" à l'Antéchrist ne signifie pourtant pas que l'on concède à ce dernier le privilège d'apparaître à l'heure de son choix. A son tour il est retenu, et il doit subordonner son entreprise à des circonstances qui ne dépendent que du gouvernement divin. Pour saint Paul, l'apostasie générale est le préambule immédiat de l'entrée personnelle en scène de l'Antéchrist. Ce qu'admettent également les synoptiques (Mt., 24.

---

9) l.c.

10) *Bible de Jérusalem*, II Thess., 2, 7, note.

11) Voir I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1956, p. 788.

12) La traduction „homo peccati" de la Vulgate est moins exacte.

Mc., 13. Lc., 21). Saint Jean, lui aussi, dans ses Lettres, prédit que la parousie de l'Antéchrist sera préparée par l'action corruptrice des faux prophètes.

Le même Apôtre, en son Apocalypse, assigne avant cette période de préparation ultime une durée de mille ans, au cours desquels la foi sera moins menacée, Satan ne jouissant pas encore de toute liberté:

„Puis je vis comme descendant du ciel, un ange tenant à la main la clef de l'abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il se saisit du dragon, le serpent antique, Diable Satan, l'enchaîna, et, pour mille ans, le précipita dans l'abîme. Mais, pour s'assurer qu'avant ce millénaire il serait dans l'impossibilité de corrompre les peuples, il l'enferma dans cet abîme qu'il scella même d'un sceau. Ce délai expiré, pour un temps très court, il sera libéré" (20, 1-3).

Se basant sur ces données, les exégètes ont essayé, par de nombreuses hypothèses, de préciser la nature de l'obstacle qui empêcherait l'Antéchrist de se manifester dans toute sa puissance: foi ardente des chrétiens, zèle des prédicateurs, culture classique, le fait que la conversion des Juifs est loin d'être générale, qu'Elie n'a point encore reparu, que la Bonne Nouvelle n'a pas encore été annoncée par toute la terre. que le nombre des Elus n'est pas encore atteint, sans oublier les conseils divins, l'Archange Michel, l'Apôtre Jacques [13]), etc.

S'il est évident que ces motifs sont susceptibles de s'opposer à l'Antéchrist, d'être même son κατέχον à lui, il reste avéré que l'obstacle dont parle l'Apôtre aux Thessaloniciens est autre. Il insiste, en effet, non sur ce ou celui qui entravera l'Antéchrist, mais sur la personne et le fait qui s'opposeront à la Parousie du Christ. Pour ses lecteurs, les deux facteurs de rétention sont clairs: le non accomplissement de la grande apostasie et de la parousie de l'Impie. Malgré saint AUGUSTIN pour qui „nous ignorons ce que savaient les Thessaloniciens au sujet de ce Retenant mystérieux" [14]), il semble bien, qu'en somme nous ne sommes pas moins bien renseignés qu'eux, quant aux préludes de la fin des temps. Ce qui ne veut pas dire que le passage en question est des plus clairs. Toutefois, son obscurité plutôt d'ordre grammatical, n'implique pas que l'Apôtre s'est écarté de la question, posée d'une manière si nette au début du paragraphe. On n'a qu'à relire le texte pour s'en convaincre. Nous tenons à le donner en son entier:

„Frères, nous vous en supplions, en ce qui concerne la venue de Notre Seigneur Jésus Christ et notre congrégation auprès de Lui, ne donnez pas si facilement à votre esprit liberté d'alarme, et ne vous agitez pas davantage à cause de paroles, plus ou moins prophétiques, de propos, même de lettres, présentées comme venant de nous, et donnant à penser que le jour du Seigneur est déjà là. Que personne ne vous séduise en aucune manière" (vv. 1-3a).

Ce qui attire notre attention, c'est l'expression „et notre congrégation auprès de Lui". Pour saint Paul la vie éternelle consiste en ceci: être auprès du Seigneur (I Thess., 4, 17. Phil., 1, 23. II Cor., 5, 8). Pour que la com-

---

[13]) RIGAUX ignore l'étude de V. HARTL, ὁ κατέχων ἄρτι dans *Zeitschr. f. K. Th.*, 1921, p. 455-75. Selon cet auteur l'apôtre saint Jacques serait le κατέχων.

[14]) *De civitate Dei*, XX, 19: PL 41, 686.

munauté des fidèles, en tant que telle, puisse „être auprès du Seigneur", il faut d'abord qu'y soient agrégés tous ceux qui Lui appartiennent et que ceux qui Lui sont hostiles en soient séparés. De là des sentences comme celle-ci: „Ne désertons pas nos assemblées (le même mot grec qu'en II Thess., 2, 1), comme certains en ont la coutume; au contraire encourageons nous mutuellement, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le Jour" (Hébr., 10, 25). Il faut bien le dire: si plusieurs fois dans le N. T. il est question de séparation des bons et des mauvais, c'est au moment même de la parousie qu'elle se réalisera (Mt., 3, 12; 13, 30, 48; 24, 31; 25, 32. Apoc., 7, 1-3). Mais c'est là une vision céleste et d'en haut sur ce qui se passe en ce monde. Pour nous autres et vu d'en bas, à travers l'histoire des hommes, la séparation, l'exode, la défection de „ceux qui sont voués à la perte" (II Thess., 2, 10), aura déjà eu lieu alors (Mt., 24, 4-5; 11, 22, 24. Lc., 18, 8; II Thess., 2, 10. Apoc., 13, 8, 24). Elle n'attend plus que d'être ratifiée par les anges comme nous l'avons vu plus haut. Aussi quand saint Paul parle de „notre congrégation auprès de Lui" (II Thess., 2, 1), c'est à dessein qu'il le fait, pour pouvoir ajouter aussitôt que cela ne pourra se faire aussi longtemps que la défection des impies n'a pas eu lieu: celle-ci en est la condition prélable.

„Il faut qu'auparavant l'apostasie soit arrivée, et, qu'on ait vu paraître l'Homme d'iniquité, le Fils de perdition, l'Adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu, ou qui est adoré, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se faisant lui-même passer pour Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que je vous ai dit ces choses, lorsque j'étais encore auprès de vous?" (vv. 3b-5).

La phrase demeure sans apodose. On aurait attendu: „. . . aussi longtemps le Seigneur ne viendra pas". Cette anacoluthe d'ailleurs s'élimine d'elle-même si l'on traduit ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ par „auparavant". La condition qui d'abord doit se réaliser est double: la défection des impies et la manifestation de l'Antéchrist. C'est la mise en plein jour de ce qui depuis longtemps se prépare dans le secret: l'apostasie nous révèle le mystère de l'iniquité (v. 7); dans l'Antéchrist apparaît le machinateur même de toute iniquité. Ce qui diffère de la période qui précède, c'est que désormais le Malin se présente ouvertement comme l'ennemi juré de Dieu, „ostendens se tamquam Deus". N'est-t-il pas révélateur aussi que pour tenter le Christ dans le désert, Satan se servit du même procédé? Aux deux premières tentations, il ne se montre pas sous son vrai jour. Il fait ses suggestions ayant recours à la parole de Dieu. Il cherche à séduire „sub specie boni". Enfin, en désespoir de cause, le tentateur se montre ouvertement comme le rival de Dieu: „Tout cela je te le donnerai, si tu tombes à mes pieds et m'adores". C'est le moment venu pour Jésus de le repousser: „Retire-toi, Satan" (Voir II Thess., 2, 8).

„Et maintenant vous savez ce qui Le retient afin qu'Il ne paraisse qu'en son temps" (v. 6).

Si dans ce verset on juxtapose, ce qui est la manière la plus obvie, νῦν et οἴδατε, la traduction devient : „maintenant vous savez". Pourtant, il n'est

pas entièrement impossible que νῦν se rattache à κατέχον, et forcerait alors à traduire: ,,ce qui Le retient maintenant". Par là même le 2ème membre de la phrase prendrait un contraste bien plus puissant puisqu'il se lit: ,,afin qu'Il ne paraisse qu' en son temps". De même au v. 7 ,,celui qui retient" est déterminé ,,maintenant".

Εἰς se traduit, le plus souvent, par ,,de sorte que". Il serait certainement plus exact de le traduire par ,,afin que". La phrase, de ce fait, prend quelque chose d'illogique, mais cet illogisme nous semble précisément du pur ,,paulinien", en voulant dire deux choses à la fois: et que le Christ est empêché de se manifester, et que c'est à son heure qu'Il le fera. Saint Paul, cela va de soi, n'entend pas dire par là que le Christ sera mis dans l'impossibilité de paraître à son heure.

> ,,Car le mystère d'iniquité est déjà à l'oeuvre; seulement il y a celui qui retient présentement, tant qu'il ne sera pas sorti du milieu" (v. 7).

Le grec offre une phrase vigoureuse qui fait échouer toute traduction. D'aucuns lisent ἕως ἄρτι au lieu de ἄρτι ἕως [15]), pour obtenir une traduction plus coulante: ,,. . . reste seulement que celui qui retient à présent, sortira". D'autres, influencés sans doute par le ,,fiat" de la Vulgate, interprètent γένηται par l'optatif : ,,Que celui qui retient maintenant s'écarte seulement" [16]). TERTULLIEN traduit la première partie de la phrase ainsi: ,,Jam enim arcanum iniquitatis agitatur" [17]). En effet, bien que l'iniquité soit un mystère sacrilège qui est actif dans le secret, le verbe ἐνεργεῖται est rendu d'une manière trop faible par ,,operatur". Ici il a plutôt le sens de ,,se faire valoir" ou de ,,s'exprimer" [18]). Pour cette raison BROWN rejette la traduction de RIGAUX (o.c. p. 272): ,,L'iniquité est mise en activité secrètement" [19]). Sans doute, μυστήριον est rendu insuffisamment par ,,en secret"; il ne faut pas oublier que ,,the economy of evil is a mystery because it is the work of a supernatural being, beyond human knowledge" [20]). Toutefois, aussi longtemps que la foi n'est pas devenue vision, le mystère voile en même temps qu'il se révèle. Au mystère d'iniquité aussi est applicable: ,,nescis unde veniat aut quo vadat" (Jo., 3, 8). L'auteur principal reste dans l'ombre et ne révèle pas ses plus intimes intentions. Saint Paul use du terme μυστήριον précisément pour flétrir les méthodes sournoises de l'Inique.

---

[15]) ,,Was um so weniger verwehrt sein dürfte, als ursprünglich sämtliche Präpositionen ihren Platz beliebig vor oder hinter ihrem Kasus hatten" (FREESE, o.c., p. 76). Mais il n'y a pas de doute que ἕως ne soit pas ici préposition impropre, mais conjonction temporelle, régissant le subjonctif (γένηται).

[16]) RIGAUX justifie cette traduction, en disant que ἕως . . . ,,n'est pas purement futur mais comme le subjonctif l'indique (? P.A.) contient un souhait" (o.c., p. 670).

[17]) *De resurrectione carnis*, 24: PL 2, 829-30.

[18]) Comme c'est le cas en Mt., 14, 2. Rom., 7, 5. Cfr. l'emploi du substantif ἐνέργεια en II Thess., 2, 9 & 11.

[19]) Dans *The Semitic Background of the N. T. mysterion* (*Biblica*, '58, p. 426-48). Selon lui ,,mystery seems to have a more metaphysical bent: Satan's economy of damnation" (p. 436).

[20]) o.c., p. 435.

„Tant qu'il ne sera pas sorti du milieu". Satan, — saint Jean nous le dit, — a été enchaîné pour mille ans, afin qu'il cesse de fourvoyer les nations" (Apoc., 10, 2). Cela ne veut pas dire que sa puissance est anéantie. Frappée du glaive, la Bête reprend vie, dit le même Apôtre (Apoc., 12, 17), et elle entre en campagne contre les saints. Voilà pourquoi d'une part la venue de l'Antéchrist (la personne) est annoncée comme future et que de l'autre sa présence (son esprit) est déjà signalée dans le monde. C'est le mystère de l'iniquité par lequel obscurément s'accomplit l'oeuvre de desaggrégation jusqu'au moment où l'Impie authentique va se montrer. On peut se demander d'où l'Antéchrist peut venir, quel est exactement le „milieu" visé par saint Paul. S'il nous est permis de reprendre la distinction que nous avons faite ci-dessus entre la manière de voir céleste et celle de la terre, nous pourrions dire que dans le premier cas l'Inique surgit des enfers d'où il sera relâché pour peu de temps: „Solvetur Satanas de carcere suo et *exibit* et seducet gentes" (Apoc., 20, 7). Selon notre manière de voir terrestre au contraire, c'est du milieu même des chrétiens, comme disent les Evangiles, qu'il proviendra. Saint Paul ne précise pas. Il arrive souvent d'ailleurs dans le N. T. que le verbe „sortir" est employé sans que soit indiqué le point de départ. En fait d'exemples on n'a que l'embarras du choix[21]). C'est le contexte en ce cas qui permet de trancher la question. Parce que saint Paul situe l'apparition de l'Antéchrist dans le prolongement de l'apostasie de tous ceux qui sont voués à la perte, il y a toute raison de croire qu'il ait adopté la manière de voir terrestre, c.-à-d. que l'Impie, avec ses adeptes, sortira de la société des fidèles.

„Et à ce moment il se révélera, l'Inique, que le Seigneur Jésus tuera par le souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de son avènement" (v. 8).

Καὶ τότε ne doit pas nécessairement se traduire par „et ensuite", mais peut aussi bien signifier „et à ce moment". La révélation qui accompagne le schisme eschatologique — „revelabitur" —, ne la retrouvons-nous pas à chaque désunion? Cfr. Lc., 2, 34-35: „. . . in signum contradictionis . . . ut *revelentur* ex multis cordibus cogitationes". I Cor., 11, 19: „Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, *manifesti* fiant in vobis". I Jo., 2, 19: „Ex nobis prodierunt . . . ut et *manifesti* sint quoniam non sunt omnes ex nobis".

A tout prendre, l'Apôtre répète aux versets 6-8 ce qu'il a dit au verset 3:

| v. 3 | | vv. 6-8 |
|---|---|---|
| (Le Seigneur ne viendra pas encore) | — | Il se révèle à son moment. |
| | Vous savez ce qui Le retient. | |
| 1) L'Apostasie doit venir | — | 1) Tant que le Retenant n'est pas sorti; |
| auparavant et | — | et alors |
| 2) se révéler l'Homme d'iniquité. | — | 2) l'Inique se révélera. |

21) p.e. Mt., 13, 1: „Exiit qui seminat seminare semen suum". Cfr. Mt., 13, 39; 20, 1; 24, 26; 25, 1, 6; 26, 55.

La conformité des termes est frappante : ἀποστασία (discessio) = ἐκ μέσου γένηται (discedat); πρῶτον καί correspondent à καὶ τότε. Enfin, ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας équivaut à ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος. L'apostasie, l'exode des infidèles, qui se fera sous le commandement de l'Impie, est leur et son „de medio fieri".

En somme il n'était pas dans nos intentions de donner un commentaire complet sur II Thess., 2. Nous avons pour cela des études comme celle de Rigaux, à laquelle nous avons renvoyé le lecteur plusieurs fois. C'est seulement une meilleure interprétation des versets 6 et 7 que nous avons voulu proposer, interprétation qui s'harmonise mieux avec l'ensemble du chapitre et qui rend superflues maintes considérations concernant „l'obstacle mystérieux" par lequel momentanément l'Impie serait retenu.

Egmond-Binnen DOM PAUL ANDRIESSEN

# DE INVLOED VAN LEPORIUS OP CASSIANUS' WEERLEGGING VAN HET NESTORIANISME

JOHANNES CASSIANUS is een zeer bekende figuur uit de vijfde eeuw. Met wee voorname werken heeft hij vooral het kloosterleven van zijn tijd be-nvloed [1]). Men heeft echter vastgesteld dat grote schrijvers van latere tijden ok aan hem veel hebben te danken [2]). Zelfs nu nog blijft hij onze aandacht rekken, want regelmatig worden er studies aan hem gewijd die pogen zijn etekenis in de vijfde eeuw te belichten [3]). Het is dan ook te betreuren dat leze beroemde gallische monnik een smet op zijn naam heeft kleven: zijn emipelagianisme [4]).

Het is niet uitgesloten dat het verlangen om zich van deze smet te ontdoen en der redenen is geweest die hem tot het schrijven van een derde werk ebben geleid. In dit boek tracht hij de stellingen van NESTORIUS te weer-eggen en hij schreef het nog eer deze patriarch van Constantinopel in 431 e Efese werd veroordeeld [5]).

Dit werk roept een reeks problemen op, die tot op heden niet volledig verden opgelost [6]). Het heeft trouwens nooit sterk de aandacht getrokken, mdat het nogal een verkeerd beeld geeft van het nestorianisme, en hierdoor ok weinig bijdroeg tot de kennis van deze dwaling. Nochtans loont het le moeite om ook dit werk van CASSIANUS aan een diepgaande studie te nderwerpen, al was het maar omdat we er de eerste reaktie in kunnen zien, die NESTORIUS in het westen wakker riep.

### Problemen rond „De Incarnatione"

Wanneer men *De Incarnatione Domini contra Nestorium* doorneemt, valt het dadelijk op hoezeer het oordeel van CASSIANUS over de leer van NESTO-

---

1) IOHANNES CASSIANUS, *De Institutis Coenobiorum*. Uitgave door M. PETSCHENIG in CSEL, XVII, Wenen, 1888, blz. 1-231. PL, XLIX, 53-476. - *Conlationes*, IDEM in CSEL, XIII, Wenen, 1886. PL, XLIX, 477-1328.

2) M. CAPPUYNS, *Cassien* in DHGE, XI (1949), 1347 verwijst onder meer naar zijn in-vloed op de H. Theresia en St. Jan van 't Kruis. VILLER-RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939, blz. 191, verwijzen naar invloed op A. Rodriguez.

3) Zie de zeer goede studie met uitgebreide bibliographie van Dom CAPPUYNS, *a.c.*, 1319-1348.

4) AMANN, E., *Sémipélagiens*, in DTC, XIV (1941), 1796-97.

5) IOHANNES CASSIANUS, *De Incarnatione Domini contra Nestorium*. Uitgave door M. PETSCHENIG in CSEL, XVII, Wenen, 1888, blz. 233-391. PL, L, 9-272.

6) Een proefschrift aan de Universiteit van Straatsburg door Ch. BRAND verdedigd, heeft diverse problemen belicht, maar verschillende aanvechtbare stellingen gehuldigd. Zie zijn *Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien*, thèse p.ms., Strasbourg, 1954. We hebben ge-poogd de problemen op te lossen in ons proefschrift *Het oordeel van Cassianus over Nestorius en de invloed van dit oordeel op westerse tijdgenoten*, p.ms., Leuven, 1957.

RIUS verschilt van de opvatting die wij ons daarover hebben gevormd.

CASSIANUS beweert dat NESTORIUS de heer Jezus tot een gewoon mens verlaagde, die pas op een later tijdstip van zijn leven God zou geworden zijn. Hij wijst er NESTORIUS op dat de verbinding tussen het God-zijn en de menselijke natuur van Christus onvoldoende werd beklemtoond, zodat er meer een losse band werd gesmeed tussen twee afzonderlijke personen, in plaats van de eenheid van twee naturen in één persoon te erkennen.

Volgens CASSIANUS zou Christus, bij NESTORIUS, maar een gewone heilige geweest zijn die uit eigen kracht allerlei buitengewone daden had verricht: Christus zou aan de mensen hebben getoond langs welke weg zij hetzelfde konden bereiken. In feite was Christus niets anders komen doen dan ons een goed voorbeeld geven.

In de scherpste formule waarin CASSIANUS de stellingen van NESTORIUS samenvat beschuldigt hij de patriarch het bestaan van twee *Christi* te aanvaarden, een goddelijke of het Woord, en een menselijke Christus, waarvan Maria de Moeder was [7]).

Wil men CASSIANUS goed volgen dan moet men er rekening mee houden dat hij NESTORIUS eerst ontmoet op het terrein van de christologie, maar dat hij daarna het debat zo weet te verplaatsen dat men het nestorianisme hoofdzakelijk gaat bekijken op het gebied van de genade, als een nieuw soort pelagianisme.

Het staat vast dat de leer van NESTORIUS een christologische dwaling was, en dat ze als zodanig te Efese werd veroordeeld. Bij gebrek aan zekere en onbetwistbare bronnen is het moeilijk om juist uit te maken wat hij in Constantinopel heeft geleerd in de beginperiode van zijn leer, waar CASSIANUS zich juist tegen verzet. Maar dit is althans zeker dat NESTORIUS, in de brieven of sermonen die CASSIANUS vanuit Rome ter studie had gekregen, nergens het bestaan van twee *Christi* verdedigde, en zeker zegt hij nooit dat Christus een gewone heilige was, die later in zijn leven om zijn verdiensten of door Gods genade zou opgenomen zijn in de schoot der Drieëénheid. Het is ons evenzeer onbekend of NESTORIUS zich gewaagd heeft op het terrein der genade en er veroordeelde stellingen van PELAGIUS op nahield. De aantijging van CASSIANUS dat hij dit wel deed, laat ons veronderstellen dat hij slecht was ingelicht [8]).

Naast de synthese die CASSIANUS in zijn *De Incarnatione* van het nestorianisme heeft uitgetekend, moet men zich de vraag stellen welke de redenen zijn die hem tot deze verkeerde beoordeling hebben geleid.

Van meet af aan zien we reeds een viertal motieven voor deze foutieve interpretatie. De eerste en voornaamste reden ligt in zijn mening dat het nestorianisme dezelfde dwaling was als degene die LEPORIUS enkele jaren vroeger had verdedigd en afgezworen. Een tweede faktor was het feit dat

---

[7]) Zie JUGIE, M., *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, blz. 197-199.

[8]) We hopen in een ander artikel de verschillende punten van deze samenvatting te kunnen bewijzen. Alles wat we in de loop van dit artikel hier moeten behandelen in verband met CASSIANUS' oordeel kunnen we onmogelijk in detail gaan uitleggen, omdat dit ons van het juiste voorwerp dezer studie zou afleiden.

ommige pelagianen, die in het westen waren veroordeeld en naar het oosten aren gevlucht, bij de patriarch van Constantinopel een veilig onderkomen adden gevonden. Men heeft er trouwens al op gewezen dat niet alleen ASSIANUS, maar zelfs de romeinse Curie deze gastvrijheid als een bondenootschap had opgevat [9]). Vervolgens speelde de mening die CASSIANUS ch over het pelagianisme had gevormd ook een zekere rol. Wanneer hij ESTORIUS als een pelagiaan bestempelt, hoewel we weten dat pelagianisme n nestorianisme twee verschillende ketterijen waren, dan mag men wel erwachten dat hij ook PELAGIUS op een verkeerde manier had begrepen. enslotte mag men niet vergeten dat CASSIANUS met zijn semipelagianisme ch enigszins de vingers had verbrand. Nu hij van Rome de opdracht krijgt et nestorianisme te weerleggen, is het normaal dat hij daar gebruik van il maken om zijn naam, door verkeerde opvattingen in opspraak gebracht, an alle verdenking te bevrijden.

Wij stellen ons voor in deze studie het eerste van deze motieven te onderoeken: heeft LEPORIUS invloed uitgeoefend op het oordeel dat CASSIANUS ver het nestorianisme uitspreekt?

## Cassianus citeert Leporius

In zijn *De Incarnatione* [10]) opent CASSIANUS, na de gebruikelijke inleiding, jn weerlegging van NESTORIUS met een uitvoerig citaat uit de *Libellus nendationis* [11]). Hierin had de bekeerde LEPORIUS zijn vroegere dwaling erroepen.

In de verwondering die dit lang citaat bij ons verwekte [12]), ligt de oorprong van deze studie [13]). Het is op zichzelf reeds eigenaardig dat CASSIAus aan LEPORIUS een ruime plaats toekent en diens werkje gebruikt als ertrekpunt van een lange aanval tegen NESTORIUS. CASSIANUS heeft niet e gewoonte in zijn *De Incarnatione* lange teksten van andere schrijvers ver te nemen, en zeker niet van derderangsfiguren, zoals deze LEPORIUS een is. Wel vinden wij op het einde van *De Incarnatione* een klein patrissch dossier, waarmee wordt bewezen dat alle grote schrijvers vroeger hetelfde over Christus hebben gezegd als CASSIANUS. Dit florilegium is tenotte niet meer dan een verzameling korte uittreksels uit één of twee werken an zeer bekende figuren [14]).

---

9) AMANN, E., *L'affaire Nestorius vue de Rome*, in RSRUS, XXIII (1949), blz. 5-37, 7-246 en XXIV (1950), blz. 28-52, 235-265. Kritiek hierop leverde CICCONE, L., *L'affaire estorius vue de Rome di Mons. E. Amann. Studio critico*, in DT, LIV (1951), blz. 33-50.

10) Afkorting DID. We geven alleen bladzijde(n) en regel(s) aan.

11) LEPORIUS, *Libellus emendationis seu satisfactionis*, in PL, XXXI, 1221-1230. Afkorg LE, gevolgd door de kolom.

12) Het beslaat drie blz. in DID, 242, 1—244, 30. De *Libellus* omvat geen negen kolomen in PL. CASSIANUS neemt het bijna geheel over!

13) Over de verhouding CASSIANUS-LEPORIUS is nog geen studie verschenen.

14) DID, 382, 15-388, 19. CASSIANUS noemt er Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, ugustinus, Gregorius, Athanasius en Chrysostomus. Wanneer men deze citaten samentelt elt men vast dat ze samen slechts tien regels méér bedragen dan het éne citaat uit de *bellus*.

Het viel ons op dat de tekst die CASSIANUS van LEPORIUS overneemt langer is dan alle teksten samen uit NESTORIUS' werken geciteerd [15]).

CASSIANUS verwijst naar enkele preken of brieven van deze bisschop, om goed te laten zien dat hij de zaak heeft bestudeerd, en toch besteedt hij nog meer aandacht aan het werkje van LEPORIUS.

Toen we de redenen gingen onderzoeken die CASSIANUS hadden aangezet om LEPORIUS bij de weerlegging van het nestorianisme te betrekken, werden we nog meer getroffen. Hij verklaart immers dat NESTORIUS en LEPORIUS dezelfde dwaling hebben verkondigd [16]), en hij hoopt dat NESTORIUS, die LEPORIUS in de dwaling heeft gevolgd, deze ook zal navolgen in de bekering.

We hebben reeds opgemerkt dat CASSIANUS een parallel trekt tussen de leer van NESTORIUS en het pelagianisme [17]). Het is dan ook merkwaardig dat hij ook LEPORIUS als een pelagiaan beschouwt [18]). Wanneer men dit alles voor ogen houdt, kan men zich niet van de indruk ontdoen dat CASSIANUS in zijn poging tot vereenvoudiging, de zaken door elkaar gooit. De leer van NESTORIUS is heel wat anders dan een heropflakkering van het pelagianisme zoals dat enkele jaren terug nog eens gebeurd zou zijn met LEPORIUS. Maar volgens deze voorstelling wordt het ook meteen duidelijk waarom CASSIANUS vertrekt van de *Libellus*. Hij dacht er misschien een verouderde, maar in elk geval duidelijke schets van dat pelagianisme in te vinden, dat nu opnieuw door NESTORIUS wordt overgenomen.

## Leporius

De figuur van CASSIANUS is genoeg gekend. Het verwondert niemand dat deze vurige westerse persoonlijkheid van aartsdiaken LEO de opdracht kreeg om NESTORIUS te weerleggen, toen rond 429 te Rome de eerste geruchten van de moeilijkheden binnenkwamen. CASSIANUS had lange jaren in het oosten vertoefd, hij kende de taal, de gewoonten, de gebruiken, de geaardheid der oosterlingen, en in het westen had hij zeer veel invloed.

LEPORIUS kennen we minder goed [19]). Deze was een monnik, waarschijnlijk uit Trier afkomstig [20]). Rond 415 had hij een brief geschreven — spijtig genoeg voor ons verloren [21]) — waarin hij ketterse stellingen verkondigde

[15]) Verzameld door LOOFS, Fr., *Nestoriana*, Halle, 1905, blz. 51-57. Aangevuld door SCHWARTZ, E., *Konzilstudien. Cassian und Nestorius*, Strassburg, 1914.

[16]) „Ex cuius... deploratione nonnulla inserenda existimavimus duplici ex causa, ut correctio eorum et nobis testimonio et his qui nutant exemplo esset, quorumque errorem sequi non erubuissent, eorum emendationem sequi non erubescerent, ac sicut simili aegritudine infirmarentur, ita simili remedio sanarentur". DID, 241, 22-27.

[17]) „Unde advertit novus nunc iam non novae haereseos auctor, qui dominum salvatoremque nostrum solitarium hominem natum esse contendit, idem se omnino dicere quod Pelagianistae ante dixerunt...". DID, 240, 16-19. Men vindt dezelfde beschuldiging terug in DID, 303, 14-17; 19-21; 28-29.

[18]) „Leporius enim, tunc monachus, modo presbyter, qui ex Pelagii ut supra diximus institutione vel potius pravitate descendens apud Gallias assertor praedictae haereseos aut inter primos aut inter maximos fuit...". DID, 241, 8-11.

[19]) Zie AMANN, E., *Leporius*, in DTC, XI (1926), 434-440.

[20]) MORIN, G., *La patrie de Leporius*, in RBén, XIV (1897) blz. 102-104.

[21]) LEPORIUS zinspeelt in zijn LE verschillende malen hierop; zie 1223, B; 1227, B; 1228, A

over het samengaan van de twee naturen in Christus. Dit kostte hem een veroordeling vanwege de bisschop van Marseille. Daarop nam hij de wijk naar Afrika, waar hij door AUGUSTINUS werd bekeerd. De synode waarop zijn leer werd veroordeeld en hij zich met de Kerk verzoende, had plaats te Carthago in 426 [22]). Om zijn bekering bekend te maken schreef LEPORIUS zijn *Libellus emendationis*, waarin hij al zijn verkeerde stellingen herriep. Hij gaat hierin zelfs zo ver dat hij verschillende punten, die hij nooit had verdedigd, toch behandelt, omdat ze wellicht uit zijn dwaling afgeleid konden worden. In de tekstoverlevering wordt deze *Libellus* vergezeld van een brief van AUGUSTINUS en zijn kollega's, gericht aan de bisschoppen van Gallië, waarin de bekering van LEPORIUS wordt bevestigd [23]).

CASSIANUS is van dit alles op de hoogte [24]). Toch schrijft hij de bekering van LEPORIUS aan zich zelf toe [25]). Hier tegenover staat dat de tekst, waarin AUGUSTINUS beweert dat die bekering zijn werk is, niets aan duidelijkheid te wensen overlaat [26]). Reeds vroeger heeft men deze tegenstrijdige verklaringen opgemerkt [27]). We menen echter dat men ze wel met elkander kan overeen brengen, want uit de brief der afrikaanse bisschoppen blijkt dat reeds in Gallië aan de bekering van LEPORIUS was gewerkt [28]). Op de eerste plaats bedoelt men daarmee de veroordeling door de bisschop van Marseille, waardoor aan LEPORIUS een beslist halt werd toegeroepen. Maar de werking van andere invloeden op LEPORIUS wordt daar niet mee uitgesloten. Hierbij sluit zich trouwens zeer goed de mening aan dat LEPORIUS een van de monniken was uit het klooster van CASSIANUS [29]). In elk geval heeft CASSIANUS deze LEPORIUS van nabij gekend en heeft hij de moeilijkheden van dichtbij gevolgd, en als vaderlijke abt zal hij zijn voortvarende kloosterling wel tijdig op de vingers hebben getikt.

Het is niet te verwonderen dat CASSIANUS van zijn opgedane ondervinding gebruik zal maken, als de gelegenheid zich voordoet. Het is immers zo menselijk een geval, dat men te verwerken krijgt, te beoordelen volgens een analoge zaak, die men vroeger heeft behandeld. Zo kunnen we begrijpen dat CASSIANUS, door NESTORIUS en LEPORIUS als een herhaling van het pelagianisme te beschouwen, direkt vooringenomen is ten opzichte van het nestorianisme.

---

22) AMANN tracht in zijn *a.c.*, 436, de chronologie van deze kwestie vast te leggen.

23) *Epistola Episcoporum Africae*, in PL, XXXI, 1231-1232.

24) CASSIANUS beschrijft het ganse geval in DID, 241, 8-21.

25) „Leporius... a nobis admonitus, a deo emendatus ita male conceptam persuasionem magnifice condemnavit, ut non minus paene admiranda sit correctio illius quam inlaesa multorum fides, quia primum est errorem penitus non incurrere, secundum bene repudiare". DID, 241, 11-15.

26) „Filium nostrum Leporium apud vestram sanctitatem pro sui erroris praesumptione merito idoneeque correptum, cum ad nos postea quam inde exturbatus est venisset, salubriter perturbatum corrigendum sanandumque suscepimus". *Ep. Episc. Afr.*, *l.c.*, 1231, A.

27) CAPPUYNS, *a.c.*, 1332.

28) „Quam tamen ejus emendationem nequaquam forte implere possemus, nisi vos ante quae in eo mendosa fuerant damnaretis". *Ep. Episc. Afr.*, *l.c.*, 1231, C. - „Idem suae domus administrator atque provisor, per vos destruxit male constructa, per nos bene composita restauravit". *Ibid.*, 1232, A.

29) AMANN, *a.c.*, 434.

## Het Leporianisme

We bezitten drie bronnen, waarin we de leer van LEPORIUS leren kennen: de brief van de afrikaanse bisschoppen, de *Libellus* en *De Incarnatione*. Maar het beeld dat ze ons van het leporianisme geven is té vaag of tegenstrijdig, zodat het moeilijk is om deze stellingen juist te formuleren.

De officiële verklaring van de synode, die ons wordt overgemaakt in het begeleidend schrijven van de *Libellus*, is zeer kort. Het leporianisme wordt er in voorgesteld als een leer die sommige punten van de christologie verkeerd uiteenzet. LEPORIUS had niet kunnen aanvaarden dat God mens was geworden, omdat hij niet had ingezien hoe dit kon gebeuren zonder vernedering of verandering van de goddelijke natuur. De bisschoppen stippen hierbij aan, dat LEPORIUS met deze verklaring de weg effende om een vierde goddelijke persoon in de Drieéénheid binnen te leiden [30]). Hoe dit moet worden begrepen, wordt er niet bij gezegd. Het feit dat de bisschoppen deze laatste stelling meer als een gevolg van LEPORIUS' beweringen beschouwen, is het beste bewijs dat deze Christus niet tot een gewone heilige had gemaakt, die op een later ogenblik van zijn leven tot God zou geworden zijn. Want dan alleen kan er sprake zijn van vier goddelijke personen in de Drieéénheid!

De voornaamste bron om de leer van LEPORIUS te kennen, zou de brief van 415 geweest zijn, waarin hij zijn dwaling had geschreven.. Dit dokument is verloren gegaan. Met zijn *Libellus* herroept hij zijn stellingen, zodat we in dit werk zijn leer opnieuw voorgesteld krijgen. De tekst die we van dit werk bezitten is echter zeer geschonden en dient verbeterd te worden. Onze nasporingen naar handschriften die ons zouden toelaten dit werk te verrichten, bleven zonder sukses [31]). We zijn dus verplicht ons met de uitgave van MIGNE tevreden te stellen.

In deze *Libellus* verklaart LEPORIUS dat hij niet kon aanvaarden dat God mens was geworden, dat Hij geboren was uit Maria. In plaats daarvan beschouwde hij Christus als een volmaakte menselijke persoon, die naast de goddelijke persoon van het Woord een zelfstandig bestaan leidde. Hij was tot deze mening gekomen, omdat hij niet verstond hoe men anders de goddelijke natuur voor een menselijk lot kon vrijwaren [32]). Hij geeft toe dat het

---

[30]) „Cum enim praeoccupatus esset (Leporius) sicut homo in aliquo delicto, eodemque non parvo, ut de unigenito filio Dei... non recta quaedam saperet, nec vera sentiret, negans Deum hominem factum, ne videlicet substantiae divinae quae aequalis est Patri, indigna mutatio vel corruptio sequeretur: nec videns quartam se subintroducere in Trinitate personam, quod a sanitate symboli catholicaeque veritatis prorsus alienum est: eum sicuti potuimus adjuvante Deo instruximus...". *Ep. Episc. Afr., l.c.,* 1331, A-B.

[31]) Over de tekst zegt AMANN, *a.c.*, 436: „L'exposé tant des erreurs condamnées par Leporius que des doctrines imposées à son adhésion, n'est pas facile à faire. Le texte tel que l'ont publié les divers auteurs est bien médiocre, parfois incompréhensible et, en toute hypothèse, très difficile à amender". - In verband met de handschriften kunnen we meedelen dat nasporingen in biblioteken van Parijs en Rome vruchteloos bleven.

[32]) „Tamen quod Christum Filium Dei tunc etiam natum de sancta Maria negaremus, et, sicut et ipsi recordamini, sed minime attendentes ad mysterium fidei, non ipsum Deum hominem natum, sed perfectum cum Deo natum hominem dicebamus: pertimescentes scilicet, ne divinitati conditionem assignaremus humanam...". LE, 1223, C-D.

bestaan van twee *Christi* uit deze mening kon afgeleid worden, maar hij verklaart tevens uitdrukkelijk dat hij zelf nooit het bestaan van twee *Christi* had aanvaard [33]). Hij legt ons echter niet uit hoe het mogelijk is Christus als een *perfectus homo cum Deo natus* voor te stellen, en tegelijkertijd toch maar het bestaan van één Christus te verdedigen. LEPORIUS verzet zich vooral tegen de *communicatio idiomatum* [34]). Hij zag tussen de goddelijke en de menselijke natuur van Christus een zeer losse verhouding, zodat de menselijke daden niet aan God mochten toegeschreven worden. Ook hier geeft hij toe dat, door een logisch verder denken van deze stelling, Christus moest beschouwd worden als een gewone heilige [35]). Maar hij zegt er direkt bij dat hij daar nooit aan had gedacht.

In de *Libellus* verwerpt LEPORIUS ook de stelling dat Jezus stilaan de godheid zou hebben verworven [36]). Men mag hier echter niet uit besluiten dat deze mening een onderdeel van zijn dwaling geweest was. Men mag immers alleen die leerpunten, waarvan hij expliciet de verantwoordelijkheid aanvaardt, als een deel van zijn ketterij beschouwen. Wel geeft hij toe dat uit zijn leer het bestaan van vier personen in de drieëénheid kon afgeleid worden [37]). Maar hij gaat daar niet dieper op in, zodat het ons niet duidelijk is of hij werkelijk geleerd had dat Christus pas God zou geworden zijn, na een zekere tijd als gewone mens te hebben geleefd.

Het vertrekpunt van zijn ketterij vond haar oorsprong in zijn bezorgdheid om Christus als een echte mens te beschouwen. Deze bezorgdheid werd hem fataal, omdat hij tenslotte alles in het leven en lijden van Christus tot een louter menselijke aktiviteit had bestempeld. Hij had er geen rekening mee gehouden dat de menselijke natuur van Christus steeds de steun, de vereniging en de hulp van de goddelijke persoon van het Woord ondervindt [38]).

---

33) „Si ergo minime percipientes hanc potentiam Dei, sensu nostro ac propria ratione sapientes, ne quasi inferiora se Deus agere videatur, ita hominem cum Deo natum esse dicamus, ut seorsum quae Dei sunt soli Deo demus, et seorsum quae sunt hominis soli homini reputemus: quartam manifestissime in Trinitate inducimus personam et de uno filio Dei non unum sed facere incipimus duos Christos...". LE, 1224, A.

34) „Quapropter jam non pertimescimus dicere, secundum Deum, et ex homine natum Deum, secundum hominem, Deum passum, Deum mortuum, et caetera. Sed gloriamur dicere Deum natum, eumdemque secundum hominem passum". LE, 1226, A.

35) „De eo autem quod stultissime in epistola proposuimus, sed ignoranter, quodque nunc exsecrabile confitemur, id est aptantes ad Christum laborem, devotionem, meritum, fidem, in tantum inconvenientia haec Deo Filio judicamus, ut reminiscentes dictum a nobis, summam caecitatem nostrae insipientiae reputemus, et ex aperto cernamus, quam vera quidam sint adversum nos ratione commoti; qui tamquam unicuique sanctorum, licet hoc numquam habuerimus in corde, pene Christum similem fecerimus...". LE, 1227, B.

36) „...factum Deum hominem non negemus: nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem eum fuisse credamus; sed ejusdem semper plenitudinis atque virtutis". LE, 1225, B-C.

37) Zie boven, nota 33: „quartam manifestissime in Trinitate inducimus personam".

38) „Illud tamen minime reticendum censeo, quod in eadem epistola simili devians errore subjunxi, Christum dominum nostrum sic omnia quae erant passionum implevisse, ut in nullo quasi perfectus homo a divinitatis auxilio juvaretur: volens scilicet ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem; et solum per se hominem egisse haec omnia possibilitate naturae mortalis, sine aliquo deitatis adju-

Uit dit alles blijkt dat het wel moeilijk is om juist uit te maken wat het leporianisme was. Toch kan men in grote trekken deze ketterij afschilderen als een verkeerde beschouwing over de vereniging van Christus' beide naturen [39]).

Naast de bisschoppelijke brief en de *Libellus* hebben we nog een derde bron om het leporianisme te kennen, namelijk wat CASSIANUS er over zegt in zijn *De Incarnatione*.

Volgens deze bron had LEPORIUS Christus tot een gewoon mens gemaakt, die uit eigen kracht de godheid had kunnen veroveren. Jezus was geen God geweest bij zijn menswording, maar pas als zodanig later door God aanvaard en erkend [40]). Het ganse verlossingsmysterie werd herleid tot een goed voorbeeld, dat Christus aan de wereld had gegeven. Wat Hij verricht had, konden de mensen ook doen, zonder speciale goddelijke hulp nodig te hebben [41]). Er was dus geen verschil meer tussen Christus en de andere mensen.

CASSIANUS plaatst het vertrekpunt van het leporianisme in een verkeerde opvatting over Christus. Het is echter merkwaardig hoe hij alle nuanties en schakeringen, die de *Libellus* maakte, verzwijgt, en de ketterij voorstelt met al haar afleidingen, die door LEPORIUS nochtans nooit waren voorgehouden.

Maar CASSIANUS gaat nog verder waar hij aanstipt dat LEPORIUS de noodzakelijkheid van de goddelijke genade had geloochend om goede werken te verrichten [42]). En zijn besluit is helemaal buiten de kwestie waar hij ons tracht te overtuigen dat leporianisme en pelagianisme hetzelfde zijn [43]).

CASSIANUS meent dus dat de stellingen van zijn vroegere onderdaan bij

---

torio, probare conabar: vere caecus, qui susceptum in Deo hominem confitebar, et quae erant ipsius hominis nolebam in Deo esse suscepta". LE, 1228, A.

39) Hoe verward ook LEPORIUS zijn gedachte formuleert, toch wordt hij bij zeer veel schrijvers geciteerd. AMANN, *a.c.*, 439 verwijst naar werken van Cassianus, Paus Leo, Theodoretus, Paus Johannes II, Arnobius jr. en Facundus Hermianus.

40) „Solitarium quippe hominem dominum nostrum Iesum Christum natum esse blasphemans hoc, quod ad dei postea honorem potestatemque pervenerit, humani meriti, non divinae asseruit fuisse naturae, ac per hoc eum deitatem ipsam non ex proprietate unitae sibi divinitatis semper habuisse, sed postea pro praemio laboris passionisque meruisse, cum utique dominum salvatoremque nostrum non deum natum, sed a deo blasphemaret adsumptum...". DID, 239, 5-12.

41) „...dicentes quidam solitarium hominem Iesum Christum sine ulla peccati contagione vixisse eo progressi sunt, ut adsererent homines, si velint, sine peccato esse posse (consequens enim existimabant, ut, si homo solitarius Iesus Christus sine peccato fuisset, omnes quoque homines sine dei adiutorio esse possent, quidquid ille homo solitarius sine consortio dei esse potuisset), ac sic nullam facerent inter omnem hominem ac dominum nostrum Iesum Christum esse distantiam, cum idem utique homo nisu atque industria sua mereri possit, quod Christus studio ac labore meruisset". DID, 239, 22-240, 4.

42) „Quo factum est ut... dicerent dominum nostrum Iesum Christum in hunc mundum non ad praestandum humano generi redemptionem, sed ad praebenda bonorum actuum exempla venisse, videlicet ut disciplinam eius sequentes homines, dum per eandem viam virtutis incederent, ad eadem virtutum praemia pervenirent: evacuantes, quantum in ipsis fuit, omne sacri adventus donum, omnem divinae redemptionis gratiam...". DID, 240, 4-11.

43) „Illud sane unum praetereundum non arbitramur, quod peculiare ac proprium supra dictae illius haereseos (van LEPORIUS) quae ex Pelagiano errore descenderat fuit, quod dicentes...". DID, 239, 20-22.

e radikale vorm van het adoptianisme thuis horen. Dit komt niet overeen ıet wat de bisschoppen en Leporius zelf ons over het leporianisme hebben ezegd. Er is hier ook geen sprake van een rhetorische overdrijving: wan-eer Cassianus zegt dat Leporius een pelagiaan is, gaat hij te ver [44]). Geen nkele tekst van de *Libellus* handelt over de genade, terwijl de bisschoppen ıet geen enkel woord over het pelagianisme reppen. Integendeel. We zien uist hoe Leporius verschillende ketterijen moet afzweren, maar het pelagia-isme staat daar niet bij [45]). Het is zeker dat Augustinus van Leporius een xpliciet afzweren van het pelagianisme zou geëist hebben, als hij vermoed ou hebben dat deze ketterij voor een deel het leporianisme had beïnvloed.

Deze kennismaking met het leporianisme laat evenwel toe vast te stellen at er wel enkele kontaktpunten bestonden tussen Leporius en Nestorius. Ze streven er allebei naar om de mens Christus zo menselijk mogelijk voor e stellen, en in deze voorstelling gaan ze zo ver dat ze aan de menselijke atuur van Christus een zekere zelfstandigheid toekennen.

Ook Cassianus heeft deze verwantschap tussen leporianisme en nesto-ianisme bemerkt [46]). Nu hij zich bij de beoordeling van het leporianisme zo ıeeft vergist, moet men zijn oordeel over het nestorianisme zeer kritisch ekijken.

## De Invloed van de *Libellus* op *De Incarnatione*

Na de behandeling van „het geval Leporius" kunnen we meer in detail nderzoeken of er in *De Incarnatione* andere sporen van de *Libellus* zijn erug te vinden, naast het lang inleidend citaat. We zullen eerst bewijzen lat Cassianus aan Nestorius alle expliciete en impliciete stellingen van Leporius toeschrijft. Daarna onderzoeken wij of Cassianus argumenten uit le Schrift, die Leporius aanhaalt, uit de *Libellus* heeft overgenomen. Ten-lotte dient ook nagegaan of er uit de gebruikte woordenschat eveneens een afhankelijkheid van Cassianus ten opzichte van de *Libellus* blijkt.

### 1. Nestorius heeft dezelfde stellingen als Leporius

#### Twee *Christi*

Cassianus meent dat Nestorius twee *Christi* aanvaardt in plaats van

---

44) Voor een samenvatting van het leporianisme zie Hedde-Amann, *Pélagianisme*, in DTC, XII (1933), 708. - Wat de mening van Cassianus aangaat zegt Amann elders: „Les propos de Cassien diffèrent sensiblement des propos que Leporius lui-même déclare avoir tenus... L'affaire Leporius, sur laquelle aujourd'hui même le dernier mot n'est pas dit... se présente d'une manière un peu mystérieuse". Zie *L'affaire Nestorius vue de Rome*, l.c., blz. 227.

45) „...anathema omnibus haereticis dicimus, Photino, Sabellio, Eunomio, Valentino, Apollinari, Manichaeo, et universis contra sanam doctrinam venientibus". LE, 1230, A.

46) „Sed tamen quia illi, qui de hac pestilentium spinarum stirpe descenderant (d.i. de volgelingen van Leporius), divina ope iam ac pietate sanati sunt, orandus quoque etiam nunc dominus deus noster est, ut, quia consentaneae sibi in quibusdam sunt pristina illa haeresis et haec nova (d.i. het nestorianisme), similibus malorum initiis similem bonorum exitum largiatur". DID, 241, 3-8.

één [47]). Hij maakt de twee naturen van Christus tot twee afzonderlijke wezens: een eerste, dat mens is, een ander, dat men als God erkent [48]). Deze twee naturen zouden elk „iets" anders zijn [49]); men mag wel zeggen: het zijn twee afzonderlijke personen [50]).

Nu valt het op dat CASSIANUS, tussen al de dokumenten die hij over het nestorianisme bezit, er geen enkel van kan gebruiken om dit verwijt te staven. Integendeel. In het dossier, dat hem ter beschikking stond, kon hij lezen dat NESTORIUS uitdrukkelijk zijn geloof in het bestaan van één Zoon belijdt [51]). Welke juist de interpretatie is van deze woorden is moeilijk uit te maken, maar ze staan lijnrecht tegenover een geloof in het bestaan van twee *Christi*.

LEPORIUS had echter toegegeven dat zijn dwaling er toe leiden kon twee *Christi* te aanvaarden [52]). CASSIANUS kent deze afleiding, daar hij deze woorden van de *Libellus* in zijn *De Incarnatione* aanhaalt [53]). We menen dus dat hij onder invloed van de *Libellus* staat, wanneer hij hier iets aan NESTORIUS verwijt, dat hij bij LEPORIUS als een mogelijke deduktie uit het leporianisme had aangetroffen.

CASSIANUS voelt aan dat NESTORIUS de band tussen de twee naturen in Christus losser maakt, omdat hij niet goed inzag hoe de menswording de goddelijke natuur in haar transcendentie handhaven kon [54]). Daarom tracht CASSIANUS hem te overtuigen dat de menswording van Christus geen vermindering of vernedering van de goddelijke natuur met zich meebracht, maar dat deze integendeel de menselijke natuur verrijkte [55]).

---

47) „Sed tamen, ut dicere institueram, duos a te absque dubio Christos fieri, id ipsum dilucidandum est. Dic mihi quaeso, tu qui Christum a filio dei separas...". DID. 342, 8-10. Zie ook 343, 22-24.

48) „...ut dicas aliud esse Christum, aliud deum, ut salvatorem a maiestate nominis sui distrahas, et dominum a divinitate secernas". DID. 254, 19-21. Zie ook 275, 27; 280, 29-30; 281, 11; 301, 5-8; 341, 20; 342, 9; 369, 19 en 374, 1-3.

49) Zie de eerste tekst van vorige noot.

50) „...ne aliqua videretur in Christo esse divisio et unitus in filio hominis filius dei inciperet per erraticas interpretationes duas habere personas, ac per pravas atque impias opiniones, qui esset scilicet in se unus, duplex fieret in nobis". DID, 313, 5-9. - „Dicis autem ex Maria non eundem filium dei natum. Ergo alter ex Deo Christus, alter ex Maria. Duo ergo in tua sententia Christi sunt...", DID, 342, 13-15.

51) LOOFS, o.c., blz. 377, 7ss. Hij vertaalt de syrische tekst aldus: „Unser Herr, der Christus, welcher in seiner Gottheit und in seiner Menschheit doppelt ist, ist ein Sohn in der Verbindung. Einer also ist der, welcher von der Christusgebärerin Maria geboren ist, der Sohn Gottes". Zie o.c., blz. 283, 15-19.

52) Zie boven, noot 33.

53) DID, 242, 10-18.

54) „Carnemque dicunt post resurrectionem non manisse carnem, sed in naturam transisse deitatis (ut in compendio dicam), et deitatem unigeniti et ad originem conjunctae carnis referunt et commortificant carni, carnem vero conjunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant ipso verbo deificationis". *Ep. 1 ad Celestinum*, bij Loofs, o.c., blz. 166, 27-167, 3.

55) „Hoc enim, quod in carne atque ex carne venit, ortus eius fuit, non inminutio, et natus tantum est, non demutatus, quia, licet in forma dei manens formam servi assumpserit, infirmitas tamen habitus humani non infirmavit naturam dei, sed incolumi atque integra divinitatis virtute in carne hominis totum quod actum est profectus fuit hominis, non defectio maiestatis". DID, 345, 15-21.

Het is opvallend dat LEPORIUS in zijn *Libellus* hier ook op gewezen heeft, en dat CASSIANUS deze woorden in zijn *De Incarnatione* citeert [56]. Dit is een nieuwe aanduiding van de invloed van de *Libellus* op CASSIANUS.

De mening van CASSIANUS, dat NESTORIUS het bestaan van twee *Christi* aanvaardt, wordt nog op een andere wijze geformuleerd. Hij zegt dat NESTORIUS een *separatio* verricht tussen de twee naturen van Christus [57]. Nochtans gewaagt NESTORIUS — steeds in het dossier dat CASSIANUS over hem bezit — nergens van een dergelijke *separatio*. Het is integendeel merkwaardig dat hij, in een van zijn aanvechtbare uiteenzettingen over het mysterie der menswording, het woord *inseparabilis* gebruikt. De tekst, waar dit woord in voorkomt, wordt door CASSIANUS zelfs geciteerd [58]. Hij kan dus moeilijk op NESTORIUS' woorden zelf beroep doen om zijn mening te verklaren dat het nestorianisme een *separatio* verricht in Christus.

Toen LEPORIUS zijn ketterij afzwoer, verklaarde hij slechts één persoon in de God-mens te aanvaarden [59], en hij gebruikt het woord *inseparabilis* om de eenheid tussen Christus' beide naturen uit te drukken [60]. CASSIANUS kent deze woorden van LEPORIUS [61]. Hij wist dat deze ketter een grote zelfstandigheid toekende aan Christus' beide naturen, in zover dat hij ze tot afzonderlijke personen bestempelde. Het tegenovergestelde van deze dwaling noemt LEPORIUS nu de stelling dat beide naturen *inseparabilis* zijn.

Wanneer CASSIANUS meent dat NESTORIUS een *separatio* verricht in Christus, heeft hij de aanleiding voor deze verklaring niet bij NESTORIUS maar in de *Libellus* gevonden.

We kunnen besluiten dat het eigenaardig oordeel van CASSIANUS over de leer van twee *Christi* bij NESTORIUS, gefundeerd wordt door een lezing van de *Libellus* van LEPORIUS.

---

56) „Non tamen, quia incarnatus dicitur et inmixtus, diminutio ejus est accipienda substantiae. Novit enim Deus sine sui corruptione misceri, et tamen in veritate misceri: novit in se ita suscipere, ut nihil ei crescat augmenti, qui se ipse totum novit infundere, ut nihil accidat detrimenti". LE, 1224, C. Geciteerd in DID, 243, 11-16.

57) „Sed infelix blasphemandi amentia dum separare Christum a filio dei nititur, non videt se ipsam a se divinitatis penitus separare naturam...". DID, 373, 1-3. - „Necesse est ut eundem ex Maria confitearis Christum filium dei: aut si alium ex Maria Christum asseris, duos itaque Christos esse blasphemas...". DID, 342, 22-24. Zie ook de teksten in noot 48 verzameld.

58) „Formavit deus dominicam incarnationem: theodochon formam honoremus cum deo sicut unam formam deitatis, sicut divinae voluntatis inseparabilem statuam...". Loofs, o.c., blz. 263, 11-14. Zie DID, 363, 29 ss.

59) „Nascitur ergo nobis proprie de Spiritu sancto et Maria semper Virgine, Deus homo Jesus Christus, filius Dei: ac sic in alterutrum unum fit Verbum et caro, ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia, sine sui praejudicio, et humanitati divina communicent, et divinitati humana participent: nec alter Deus, alter homo; sed idem ipse Deus qui et homo...". LE, 1225, B.

60) „...confitentes utramque substantiam, Deum atque hominem inseparabilem pia fidei credulitate suscipimus". LE, 1224, B. - „Ideoque una persona accipienda est carnis et Verbi, ut fideliter sine aliqua dubitatione credamus, unum eumdemque Dei filium inseparabilem semper, geminae substantiae etiam gigantem nominatum, in diebus carnis suae, et vere semper gessisse omnia quae sunt hominis, et vere semper possedisse quae Dei sunt...". LE, 1225, D-1226, A.

61) Zie DID, 242, 24 en 244, 25.

### Gevaar voor vier goddelijke personen

CASSIANUS is er van overtuigd dat NESTORIUS, wanneer deze in Christus twee personen aanvaardt, tenslotte een vierde goddelijke persoon in de schoot der drieéénheid binnenleidt [62]). De mens Christus zou op eigen kracht God geworden zijn, en van af dat ogenblik moest hij als vierde goddelijke persoon aanbeden worden [63]).

We weten dat NESTORIUS over Christus spreekt als over een beeld, of als over een tempel waar God in woont [64]), maar CASSIANUS bezit geen enkele bewering van NESTORIUS, dat het ogenblik waarop Godheid en mensheid in Christus samenkomen tot een later ogenblik in Jezus' leven dan zijn geboorte moest verschoven worden. Nergens vonden we een verklaring van de patriarch dat Jezus uit eigen kracht God zou geworden zijn.

Weer valt het op dat zowel de afrikaanse bisschoppen, als LEPORIUS zelf, er op wijzen hoe het leporianisme een vierde persoon moest aanvaarden in de drieéénheid [65]). Ook stellen we vast dat CASSIANUS deze woorden van LEPORIUS kent en citeert [66]). We hebben dus een nieuwe aanwijzing van de invloed van de *Libellus* op *De Incarnatione.*

De stelling dat er vier goddelijke personen in de drieëenheid moeten aanbeden worden, hangt nauw samen met de bewering dat Jezus pas later in zijn leven God was geworden [67]). We geven toe dat het moeilijk is juist weer te geven wat NESTORIUS in zijn beginperiode heeft willen verdedigen. Maar we mogen er toch op wijzen dat hij in een van zijn eerste preken na het ontstaan der moeilijkheden de eenheid tussen de goddelijke en menselijke natuur verdedigt, en dat hij de verklaring aflegt dat deze vereniging plaats had vanaf het eerste ogenblik der ontvangenis in Maria [68]. CASSIA-

---

[62]) „Duo ergo sunt, id est et ille qui ex deo patre in coelo genitus, et ille qui ex Maria deo inspirante conceptus. Ac per hoc quartus est hic quem introducis, quem in tantum, cum verbis hominem solitarium dicas, re ipsa solitarium non fuisse confirmas, ut eum, etiamsi non ita ut debes, tamen et honorabilem et venerandum et adorandum esse fatearis. Ergo cum et adorandus sit utique dei filius qui ex patre natus, et adorandus qui per spiritum sanctum ex Maria procreatus, duos ergo et honorabiles tibi et venerabiles facis, quos in tantum a se dividis, ut peculiariter suo quemque honore venereris. Ac per hoc intelligis quod negando ac seperando a se filium dei totum, quantum in te est, sacramentum divinitatis evertis. Dum enim quartam in trinitate personam conaris inserere, vides te totam trinitatem penitus denegasse". DID, 343, 15-29.

[63]) „...ut dei filius, dominus Iesus Christus, natus ex virgine, homo tantummodo solitarius crederetur, et arrepta postmodum virtutis via id eum pie ac religiose vivendo obtinuisse, ut dignus per hanc vitae sanctimoniam fieret cui se maiestas sociaret...". DID, 302, 1-5.

[64]) LOOFS, o.c., blz. 263, 11-14, in DID, 363, 29. Voor een andere tekst zie bij SCHWARTZ, o.c., blz. 7, noot 4; in DID, 361, 14-15.

[65]) Zie boven, noot 30 en noot 37.

[66]) DID, 242, 10-18.

[67]) „Temporis ergo inter nos forsan putetur magis quam rei esse distantia, quia divinitatem quam nos cum domino Iesu natam, tu postea dicis infusam". DID, 259, 1-3. Zie ook DID, 258, 24-29.

[68]) „Quis autem secundum substantiam ejus erit similis? Is sine dubio, qui spiritus sancti opificio exstitit (quod enim in ea natum est, inquit scriptura, de spiritu sancto est), cum quo erat indesinenter /ab initio/ verbum Deus, non ut natus ex Maria, sed in illo, qui ex ea natus /est/, manens, non ex virgine initium habens, sed illi, qui crescendo per menses

NUS kent deze preek van NESTORIUS zeer goed, daar hij er twee teksten uit citeert, die vlak rond deze verklaring staan [69]). Het is dan ook niet denkbaar dat hij zijn mening over het nestorianisme staven kan met woorden van NESTORIUS.

In de *Libellus* vinden we enkele uitspraken, die aan CASSIANUS de aanleiding konden geven om LEPORIUS er van te beschuldigen dat hij Christus pas later God liet worden [70]). Daar volgens CASSIANUS leporianisme en nestorianisme hetzelfde zijn, is het gemakkelijk om aan te nemen dat ook hier de *Libellus* een schaduw op *De Incarnatione* heeft geworpen.

### Christus, de gewone heilige

Wanneer iemand meent dat Christus geen God was vanaf het allereerste begin van zijn leven, moet hij uitleggen wat Christus dan wél was. CASSIANUS meent dat NESTORIUS Christus tot een gewone heilige maakte, tot iemand die God in zich droeg, zoals de gewone heiligen God dragen [71]). In het dossier van CASSIANUS vinden we nergens een dergelijke verklaring van NESTORIUS terug. Wel ontmoeten we een tekst waarin de patriarch handelt over Christus, als over een *forma theodochos* [72]). Maar de kontekst waarin deze uitdrukking voorkomt, betracht de godheid en de mensheid in Christus te verenigen, niet hen te scheiden [73]).

LEPORIUS had verdedigd dat alles wat het leven en het lijden van Christus betrof, zijn uitleg vond in een menselijke krachtsinspanning alleen. Hij riep deze dwaling terug en verklaarde tevens dat hij te weinig rekening gehouden had met de vereniging van de twee naturen in één persoon, zodat hij Christus „bijna" tot een afzonderlijke persoon naast het Woord had gemaakt [74]). Hij voegde er aan toe dat het nooit in zijn bedoeling gelegen had Christus tot een gewone heilige te verlagen, al gaf hij toe dat zijn dwaling zich in deze richting had kunnen ontwikkelen [75]).

CASSIANUS citeert deze woorden van LEPORIUS niet. Hij is echter goed

---

paulatim compositus in utero virginis est, inseparabiliter omni tempore sociatus". *Sermo „Nulla Deterior"*, bij LOOFS, *o.c.*, blz. 245, 27-246, 8.

69) CASSIANUS citeert deze preek een eerste maal in DID, 384, 11-14, zie LOOFS, o.c., blz. 245, 22-24. Hij gebruikt ze een tweede maal in DID, 385, 5-8, zie LOOFS, o.c., blz. 246, 11-13.

70) Zie boven, noot 40.

71) „Ais ergo Christum theodochon imaginem appellandum, id est non propter se eum, quia sit deus, sed quia deum in se suscepit honorandum. Hoc modo ergo nihil inter eum et omnes qui fuerunt sanctos homines esse asseris, quia omnes utique sancti homines deum in se habuerunt, siquidem et in patriarchis deum fuisse et in prophetis deum locutum non ignoramus". DID, 304, 7-11. Zie ook DID, 363, 26-28.

72) Door CASSIANUS geciteerd: „Formavit deus dominicam incarnationem: theodochon formam honoremus cum deo sicut unam formam deitatis, sicut divinae voluntatis inseparabilem statuam, sicut imaginem latentis dei". DID, 363, 29-364, 3. Zie LOOFS, o.c., blz. 263, 11-14.

73) Zie b.v. wat NESTORIUS zegt in „Duplicem confiteamur et adoremus ut unum. Duplum enim naturarum unum est propter unitatem". *Sermo 1*, bij LOOFS, o.c., blz. 263, 14-16.

74) Zie boven in noot 38 „quasi perfectus homo".

75) Zie boven in noot 35 „pene Christum similem fecerimus unicuique sanctorum".

op de hoogte van het ganse „geval", en we hebben reeds gezien hoe verschillende moeilijkheden in verband met zijn interpretatie van het nestorianisme fraai worden opgelost door een invloed van de *Libellus*. Wij menen dat hij ook voor deze vraag zich over het nestorianisme in hetzelfde werk heeft gedokumenteerd.

Aanknopingspunt: Maria heeft geen God gebaard

Het is bekend hoe de twist in Constantinopel feitelijk begonnen is met het verzet van NESTORIUS tegen de titel *theotokos*. Hiermede verzette hij zich tevens tegen een eeuwenoude traditie die deze titel aan Maria had toegekend. De patriarch vertrok van het standpunt dat deze titel aanleiding kon geven tot misverstand, daarom verkoos hij voor Maria de titel *christotokos* [76]. CASSIANUS was er van op de hoogte dat in de titel *theotokos* dé moeilijkheid voor NESTORIUS lag [77]. Men kan trouwens zijn ganse *De Incarnatione* beschouwen als één poging om te bewijzen dat Christus God was, en Maria de moeder van God [78].

Ook LEPORIUS had moeilijkheden gehad om dat goddelijk moederschap van Maria te aanvaarden. Hij had het wel niet geloochend, maar hij had toch begrepen dat hij Maria niet meer „moeder van God" kon noemen, als hij de beide naturen van Christus tot twee afzonderlijke zelfstandigheden maakte [79].

Het feit dat NESTORIUS zich zo fel verzette tegen de titel *theotokos* moest CASSIANUS dan ook automatisch de verklaringen van LEPORIUS in herinnering brengen. We menen dat de vrees van LEPORIUS en NESTORIUS voor de formule „Maria bracht God ter wereld", voor CASSIANUS het vertrekpunt is geweest om het nestorianisme aan het leporianisme te assimileren.

Uit deze vergelijking tussen het nestorianisme, zoals CASSIANUS dit beschrijft, en het werk van LEPORIUS, kunnen wij besluiten dat CASSIANUS zijn visie van het nestorianisme put in de *Libellus*. Wij kunnen zijn beoordeling immers niet verklaren door uitspraken van NESTORIUS, waarmee trouwens CASSIANUS' oordeel vaak in tegenspraak is. Het belijden van twee *Christi*,

---

76) „Sed et virginem christotocon ausi sunt (modo quodam) deo tractare divinam. Hanc enim theotocon vocantes non perhorrescunt, cum sancti illi et supra omnem praedicationem patres per Nicaeam nihil amplius de sancta virgine dixissent, nisi quia dominus noster Jesus Christus incarnatus est ex spiritu sancto et Maria virgine. Et taceo scripturas, quae ubique virginem matrem Christi non Dei Verbi et per angelos et per apostolos praedicaverunt". *Epistola 1 ad Celestinum*, LOOFS, o.c., blz. 167, 4 ss.

77) „Dicis itaque, quisquis es ille, haeretice, qui deum ex virgine natum negas, Mariam matrem domini nostri Iesu Christi theotocon, id est matrem dei, appellari non posse, sed christotocon, hoc est Christi tantum matrem, non Dei". DID, 247, 1-4. Zie ook DID, 249, 20-23; 277, 24-28; 247, 9-10; 338, 1-2; 302, 30 *enz*.

78) Vooral zijn IIe en IIIe boek. En daarom kan CASSIANUS ook zeggen: „Si autem est ille utique, ut est, deus, ergo illa quae deum peperit theotocos, id est genitrix dei est". DID, 257, 8-9.

79) „...atque juxta symboli veritatem, id quod secundum priorem definitionem nostram, ubi non impietate aliqua, sed seducebamur errore, dicere verebamur de Maria deum natum, nunc constantissime confitemur". LE, 1223, C.

het binnenleiden van een vierde persoon in de drieëénheid, de uitleg dat menswording een vernedering voor de godheid met zich meebracht, de splitsing van de twee naturen tot twee personen, de verklaring dat Jezus maar een gewone heilige was, die later god werd: dat alles komt niet van NESTORIUS, maar vinden we wel terug in het geschrift van LEPORIUS. CASSIANUS staat dus onder invloed van de *Libellus* in zijn oordeel over NESTORIUS.

## 2. Het Schriftargument bij Leporius en Cassianus

In zijn *Libellus* heeft LEPORIUS verschillende malen de heilige Schrift geciteerd om de redelijkheid van zijn terugkeer naar de Kerk te bewijzen. We willen nu onderzoeken of CASSIANUS ook deze schriftargumentatie in zijn *De Incarnatione* heeft overgenomen.

Het is opvallend dat CASSIANUS aan de schriftteksten een zeer ruime plaats in zijn werk tegen NESTORIUS toekent. LEPORIUS' citaten zijn veel minder talrijk. Dit is normaal, als men weet dat de *Libellus* slechts enkele bladzijden beslaat. Vanwege dit groot verschil is het nutteloos hier een vergelijkend florilegium van de schriftteksten die ze gebruiken, aan te leggen [80]).

We kunnen de schriftteksten van LEPORIUS in twee reeksen verdelen. Hij heeft elf teksten die hij in zijn werk heeft geciteerd alleen maar om het een bijbelse kleur te geven [81]). Hij bouwt er geen argumentatie op. Het feit dat deze teksten in *De Incarnatione* al of niet worden aangetroffen, kan ons niet dichter brengen in het onderzoek naar de invloed van de argumentatie uit de Schrift in de *Libellus* op *De Incarnatione* [82]).

Daarnaast vinden we zeven schriftteksten die door LEPORIUS wél als argument worden gebruikt. Deze reeks is van meer belang. Als CASSIANUS deze teksten overneemt, en er een gelijkluidend argument op bouwen zou, hebben we opnieuw een bewijs van de invloed die het kleine werk van LEPORIUS op zijn geschrift tegen NESTORIUS heeft uitgeoefend. We gaan dus deze argumenten van LEPORIUS ontleden en onderzoeken in hoever CASSIANUS ze heeft overgenomen.

Met *Fil.* II, 6-8 toont LEPORIUS aan dat de zoon van God, die dit zoonschap van nature bezit, tevens een echte mens is, die voor ons heeft geleden en zich als zodanig vernederd heeft. Hij behandelt hier dus de intense vereniging die er in Christus bestaat tussen zijn goddelijke en menselijke natuur [83]). Ook bij CASSIANUS ligt de nadruk op de eenheid tussen beide

---

80) CASSIANUS gebruikt ongeveer 180 schriftteksten, LEPORIUS heeft er 18.

81) Cfr *Rom.* I, 16 in LE, 1226, A. - 1 *Kor.* I, 21 in LE, 1226, B. - *Rom.* XI, 33 in LE, 1227, B. - *Ps.* LXXVI, 11 in LE, 1227, B. - *Ef.* II, 8 in LE, 1227, B. - *Ef.* II, 10 in LE, 1227, B. - *Is.* LIII, 7 in LE, 1227, D. - *Eccles.* XIX, 16-17 in LE, 1230, A. - *Jak.* II, 10 in LE, 1230, A. - 2 *Kor.* XIII, 4 in LE, 1226, A. - 1 *Kor.* I, 23-25 in LE, 1226, B.

82) De twee laatste teksten van vorige noot worden ook door CASSIANUS geciteerd. Zie DID, 244, 29-30 en 271, 20-24. Maar LEPORIUS argumenteert er niet mee, we zijn dus niet verplicht hun gebruik bij CASSIANUS te onderzoeken.

83) „In forma enim Dei quis nisi Deus est? Et quomodo, videamus, fons plenitudinis exinanivit semetipsum? Nonne dum forma Dei formam accepit servi? Dum principaliter Do-

naturen, wanneer hij deze schrifttekst citeert. Een eerste maal haalt hij *Fil.* II, 6-8 aan, samen met *Ef.* IV, 10 om te bewijzen dat Christus echt mens is. Hij besluit zijn betoog met de woorden dat de Mensenzoon één en dezelfde is als de zoon van God [84]). In een andere kontekst ligt de nadruk op de diepe vereniging van Christus' twee naturen: ook hier beroept hij zich op dezelfde schrifttekst, maar nu verweven met citaten uit *Jo.* I, 14 en 2 *Cor.* VIII, 9 [85]). Tenslotte wendt hij een derde maal dezelfde tekst aan om te verklaren dat deze dezelfde is die gelijk is aan de Vader en die mens is geworden [86]).

*Kol.* I, 18 treffen we ook bij beide schrijvers aan. LEPORIUS steunt er op om te bewijzen dat Christus, als mens, voortaan onsterfelijk is: weer onderlijnt hij de eenheid die er bestaat tussen de eerstgeborene uit de doden en de eniggeborene uit de Vader [87]). CASSIANUS citeert Sint Paulus veel uitvoeriger [88]), maar ook hij maakt van de tekst gebruik om er op te wijzen hoe groot de eenheid is tussen godheid en mensheid in Christus [89]).

*Fil.* II, 10-11 wordt door LEPORIUS aangehaald in verband met een uitspraak over de verhouding tussen godheid en mensheid in Christus, maar de tekst is niet rechtstreeks in de uitleg betrokken [90]). CASSIANUS gebruikt nadrukkelijk de zinsnede *in gloria est dei patris* om te verklaren dat de mens Christus ook God is [91]). Hier merkt men dus geen spoor van verwantschap in argumentatie tussen beide schrijvers.

---

minus ea quae sunt famuli dignanter assumit? Dumque pro indulgentia et miseratione nostri, gerendo inferiora se videlicet vel agendo, Verbum caro factum evacuat in persona quod possidet in natura...". LE, 1226, C.

[84]) „Descendere autem de coelo non potuit nisi verbum dei, quod utique cum in forma dei esset, exinanivit semet ipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo, humiliavit semet ipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Descendit ergo de coelo verbum dei, ascendit autem filius hominis: ipsum autem ascendisse dicit quem descendisse. Ergo vides quod idem est filius hominis qui verbum dei". DID, 293, 16-24.

[85]) „Cum ergo de spiritu sancto natus sit, et dici homo non queat solitarius qui est deo inspirante conceptus, si ille non est qui iuxta apostolum semet ipsum exinanivit..., dic mihi ergo: quis est ille qui et ex spiritu sancto editus et deo obumbrante conceptus? Alterum absque dubio esse dicis". DID, 343, 7-14.

[86]) „Hunc ergo crede, et ita crede dominum omnium Iesum Christum, unigenitum et primogenitum, eundem rerum creatorem quem hominum conservatorem, eundem prius conditorem totius mundi quem postea redemptorem generis humani: qui cum patre atque in patre permanens, homoousios patri, et iuxta apostolum formam servi accipiens...". DID, 346, 2-12.

[87]) „...jam numquam de caetero moriturus, eadem a patre suscitatus in carne. Et fit nobis primogenitus ex mortuis, qui est unigenitus Dei vivi, ac vivens ante saecula: propter nos pauper in tempore, et indigens in homine, (pro) nobis accepit, quod abundans sibi semper habet in patre". LE, 1226, D-1227, A.

[88]) Zie DID, 311, 3-19 waar CASSIANUS *Kol.* I, 12-20 citeert.

[89]) „Ac sic unito sibi penitus per maiestatem sacrae nativitatis utriusque substantiae sacramento, quidquid erat, scilicet homo et deus, factum est totum deus. Unde apostolus...". DID, 310, 26-29.

[90]) „...largitor omnium Deus se in donando cognoscit, hominem in accipiendo se novit, ut in nomine Jesu omne genu flectatur...". LE, 1227, A.

[91]) „Scito enim iuxta prophetam, quia dominus ipse est deus, qui invenit omnem viam disciplinae, qui utique et in terris visus est et inter homines conversatus est... Hunc ergo

Vervolgens beroept LEPORIUS zich op *Rom.* IX, 5 om zijn dwaling te verwerpen, waar ze de richting inging om van Christus een gewoon mens te maken. De verklaring dat Christus *super omnes Deus* is, gebruikt hij als argument om de godheid van Christus te staven [92]). CASSIANUS gebruikt driemaal, in verschillende plaatsen van zijn werk, dezelfde woorden van Sint Paulus om er eveneens de godheid van Christus mee te bevestigen [93]).

Tenslotte gebruikt LEPORIUS *Ef.* IV, 19 om te verklaren dat Christus God en mens is [94]). CASSIANUS bewijst er mee dat het Woord van God en de mensenzoon één persoon uitmaken [95]). Een tweede maal gebruikt hij deze tekst om NESTORIUS van dezelfde waarheid te overtuigen. Deze weigerde immers te geloven dat God geboren was, geleden had, uit het graf was opgestaan en was bijgevolg gedwongen, wilde hij logisch verder redeneren, om aan te nemen dat Christus niet aan de rechterhand van de Vader is gezeten [96]). CASSIANUS bewijst dan uitvoerig, met deze schrifttekst, dat alles wat Christus verrichtte, door God zelf was volbracht [97]).

Eer wij uit deze vergelijking de definitieve balans kunnen opmaken, moeten we nog de vraag beantwoorden waarom CASSIANUS twee schriftteksten heeft verwaarloosd, die LEPORIUS wél heeft aangehaald.

---

crede, hunc dilige, hunc confitere, quia, quando ei ut scriptum est omne genu flectet..., velis nolis, negare non poteris, quia dominus Iesus Christus in gloria est dei patris. Haec enim perfectae confessionis perfecta virtus est, deum ac dominum Iesum Christum semper in dei patris gloria confiteri". DID, 301, 10-22.

92) „...qui tamquam unicuique sanctorum, licet hoc numquam habuerimus in corde, pene Christum similem fecerimus, et illi qui super omnes est Deus, haec quae habet simplex et nuda mortalitas assignantes, inter caeteros quodammodo eum posuerimus in numero". LE, 1227, B-C.

93) „Ex quibus Christus, inquit, secundum carnem, qui est super omnia benedictus in saecula: eum scilicet ex illis Christum natum ait secundum carnem, qui sit super omnia deus benedictus in saecula. Christum utique secundum carnem ex illis non negas: sed idem, qui ex illis natus est, deus est". DID, 262, 2-7. - „De deo autem ac domino nostro Iesu Christo cum dicitur qui est super omnia benedictus in saecula, et res statim probatur in verbo et verbi res demonstratur in nomine, quia dei nomen in dei filio non significatio est adoptionis indultae, sed veritas proprietasque naturae". DID, 263, 7-11. Zie ook 263, 12-264, 11.

94) „Ipse utique Dominus ac Deus noster Jesus Christus (filius) unicus Dei, qui cum anima ad inferna descendit, ipse cum anima et corpore ascendit ad coelum; quo et hic in futuro Deum hominemque perfectum, eumdemque filium Dei, Deum verum in aeterna saecula veneramur". LE, 1229, A-B.

95) „Descendit ergo de coelo verbum dei, ascendit autem filius hominis: ipsum autem ascendisse dicit quem descendisse. Ergo vides quod idem est filius hominis qui verbum dei". DID, 293, 22-24.

96) „Negans ergo passum et mortuum, negans quoque ab inferis resurgentem consequens utique est ut neges etiam ascendentem, quia ascensio sine resurrectione esse non potuit, et qui resurrexisse non creditur, necesse est nec ascendisse credatur, dicente apostolo: qui enim descendit, ipse est et qui ascendit. Ergo quantum in te est, dominus Iesus Christus neque ab inferis resurrexit, neque coelum ascendit nec ad dei patris dexteram sedit neque ad illum qui expectatur examinationis ultimae diem veniet nec vivos ac mortuos iudicabit". DID, 344, 18-27.

97) „Crede in patrem deum, crede in filium deum, in unum genitorem et unum genitum dominum omnium Iesum Christum, homoousion patri, natum in deitate, natum in corpore, duplicis quidem nativitatis, sed unius maiestatis, qui creator omnium creaturarum idem fuerit natus ex patre qui postea natus ex virgine". DID, 345, 9-14.

*Jo.* III, 14 is voor LEPORIUS een argument om te bewijzen dat Jezus geen gewoon mens was, maar dat Hij integendeel boven alle stervelingen was verheven: Hij bezit immers de Geest in een onbeperkte maat [98]). Wanneer NESTORIUS over Christus handelde, dan wilde hij immer de mensheid van de Heer als een volmaakt geheel in zichzelf beschouwen. Daarom legde hij er de nadruk op dat Christus zelf zijn daden verrichtte, niet in vereniging met het Woord, maar met de hulp van de Heilige Geest [99]). CASSIANUS is het met deze stelling van NESTORIUS niet eens. Hij is er van overtuigd dat het de goddelijke persoon is die aan de mensheid van Christus zulke buitengewone eigenschappen geeft, welke NESTORIUS alleen maar aan de speciale invloed van de Heilige Geest wil toeschrijven [100]). Men begrijpt dat in deze redenering de tekst van Sint Jan meer in het voordeel van NESTORIUS schijnt te pleiten, of in elk geval voor CASSIANUS de verplichting zou meebrengen tot een zeer uitvoerige en genuanceerde uitleg. Hij heeft dan ook een afdoende reden om deze tekst, die LEPORIUS wel citeerde, niet te gebruiken in zijn argumentatie tegen NESTORIUS.

*Psalm* XXI, 1 wordt ook door LEPORIUS aangehaald. Daartoe was hij enigszins verplicht. Toen hij zijn dwaling had verkondigd, had hij zich op deze psalm gesteund om te bewijzen dat Christus alleen maar als mens had geleden, zonder vereniging met het Woord [101]). Zijn uitleg is reeds bestudeerd geworden [102]). We kunnen de woorden waarmee hij zijn dwaling herriep zo samenvatten; dat hij nu gelooft dat op het kruis Gods' zoon als mens is gestorven [103]). CASSIANUS gaat deze psalmtekst en de uitleg van

---

98) „Licet caput corporis dicatur, et vere sit ecclesiae corporis caput, atque ex eadem massa qua omne genus humanum descendit secundum carnem, absque peccato venire noscatur: non tamen qui singularis est, inter coeteros computandus est: nec illa ad ipsum referenda sunt, quae possunt habere mensuram, quia ad ipsum dictum est: non enim ad mensuram Deus dat spirituum". LE, 1227, C.

99) „Omnis ergo in his blasphemia tua haec est, ut nihil Christus per se habuerit, sed nec ipse, ut tu ais, solitarius homo aliquid a verbo, id est a filio dei ceperit, sed totum in eo donum spiritus fuerit". DID, 373, 1-4. Zo interpreteert CASSIANUS een tekst van NESTORIUS die hij net had geciteerd, DID, 372, 18-373, 1. Zie LOOFS, o.c., blz. 293, 13 ss.

100) „Si ergo omne id, quod tu ad spiritum refers, esse ipsius demonstrabimus, quid reliquum est nisi ut, quem tu ideo hominem vis intelligi, quia ut ais totum habuerit alienum, nos ideo probemus deum, quia habuerit totum suum?" DID, 373, 4-8. En deel na deel worden de beweringen van Nestorius weerlegd in een uitvoerig bewijs, zie DID, 373, 12-382, 10.

101) „Dehinc, ne quid insipientiae deesset meae, doctissimus scriba de non intellectis non intellecta confirmans, haec ita debere intelligi, quae supra posuimus arbitrabar, ut testimonio illo quo scriptum est, Deus, Deus meus, quare me dereliquisti, hoc ipsum eniterer assignare: et idcirco Dominum gloriae in cruce hunc clamoris emisisse sermonem, quod perfecta hominis patientia, minima adjuvante Deitate, in tantis doloribus probaretur". LE, 1228, B.

102) FAVRE, R., *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*, in RHE, XXXIII (1937), blz. 687-724, heeft onderzocht hoe men in deze periode der latijnse patrologie dacht over het probleem van dood en graflegging van Christus. Uit zijn studie blijkt het groot belang van psalm XXI, 1 voor de uitleg van dit probleem. In verband met de mening van LEPORIUS zie blz. 714-715 en 724.

103) „Clamavit ergo, sicut scriptum est, et in ligno crucis pendens hanc vocem primo morti emisit: non ut humanam perfectamque in se patientiam demonstraret, quae sine testimonio vocis causis ipsis et rebus evidentibus probaretur: sed ut vere manifesteque filius Dei secundum carnem se ostenderet moriturum". LE, 1228, C.

LEPORIUS voorbij zonder er iets van te gebruiken voor zijn *De Incarnatione*. Dit moet ons niet verwonderen. Het is bekend hoe in deze periode er heel wat kommentaar over deze psalmtekst is geleverd. Het is begrijpelijk dat CASSIANUS zich niet mengen wil in een debat, waarin zovele scherpere geesten gemengd waren. Hij was ook niet verplicht een uitleg van deze psalm te geven, daar NESTORIUS er zich niet op had beroepen bij de uiteenzetting van zijn stellingen.

We mogen besluiten dat beide auteurs, van de vijf bijbelteksten die ze gemeen hebben, er vier gebruiken om een argumentatie op te bouwen die zeer gelijkend is. Deze overeenkomst tussen *De Incarnatione* en de *Libellus* is een kostbare aanduiding, maar op zichzelf hoegenaamd geen bewijs van LEPORIUS' invloed op CASSIANUS [104]). We hebben, wat de schriftargumentatie betreft, nergens een letterlijke overname van de bewijsvoering uit de apologie van LEPORIUS in *De Incarnatione* kunnen aanstippen. Nochtans moeten we dat ook niet verwachten. CASSIANUS heeft bewezen over voldoende polemische kwaliteiten te beschikken om een argument uit de Schrift, dat hem bij LEPORIUS was opgevallen, daarna voor eigen gebruik te lenen en het in een zelfde geest te ontwikkelen.

Daarom is het zo belangrijk dat we in dit onderzoek twee schriftteksten hebben ontmoet die CASSIANUS niet heeft gebruikt, hoewel LEPORIUS er wel over had gesproken. We menen bewezen te hebben dat het gebruik van deze twee teksten voor CASSIANUS zulke problemen schiep, dat hij een ernstige reden had om ze weg te laten. Ons onderzoek over het gebruik der schriftteksten verschafte ons dus geen bewijs om de invloed van LEPORIUS op CASSIANUS te doen aannemen, maar wel vonden wij enkele aanduidingen waardoor een reeds bewezen invloed opnieuw aan het licht komt.

### 3. De woordenschat van Leporius en Cassianus

Volledigheidshalve zijn we verplicht na te gaan of er ook een invloed van LEPORIUS is waar te nemen op de uitdrukkingen, formuleringen of de woordenschat van CASSIANUS.

Het gaat hier dan vooral over die zinswendingen waarmee beide auteurs de mensheid van Christus aanduiden, hoe ze spreken over zijn godheid, op welke manier ze de verhouding tussen de beide naturen schetsen, en hoe ze tenslotte verwoorden dat het Woord zich met de menselijke natuur heeft verenigd.

Ons onderzoek van beider terminologie is in feite van geen nut gebleken bij de studie naar LEPORIUS' invloed. We beperken ons dan ook tot het besluit van dit onderzoek: beide auteurs beschikken over de gangbare terminologie van hun tijd, wanneer ze de christologische waarheden verwoorden. Wel valt het op dat de leer en de woordenschat van CASSIANUS veel rijker zijn dan die van LEPORIUS. Maar dat is zeer normaal, wanneer men

---

104) We mogen niet vergeten dat CASSIANUS, naast de enkele schriftteksten die hij met LEPORIUS gemeen heeft, nog tientallen andere schriftteksten citeert.

er rekening mee houdt dat het werkje van LEPORIUS slechts een summiere schets is, terwijl CASSIANUS een uitgebreid werk schreef.

We kunnen dan ook niets besluiten uit het gebruik van hun woordenschat, dat zou pleiten ten voordele van onze mening dat LEPORIUS op CASSIANUS invloed heeft uitgeoefend. Maar evenmin kunnen we er een aanduiding in aantreffen die deze invloed zou tegenspreken.

## Besluit

Nadat CASSIANUS in zeer nauw kontakt was geweest met LEPORIUS, en ook op de hoogte was van de stellingen van het leporianisme, kreeg hij van de H. LEO de opdracht om het nestorianisme te weerleggen. CASSIANUS meende in NESTORIUS een *Leporius redivivus* te herkennen. Het is dan ook best mogelijk dat „het geval LEPORIUS" het oordeel van CASSIANUS over de nieuwe ketterij heeft beïnvloed.

Deze mogelijkheid doet zich duidelijker voor, wanneer we vaststellen dat CASSIANUS een zeer uitvoerig citaat uit het werkje van LEPORIUS put, hoewel hij niet de gewoonte heeft zich uitvoerig op andere schrijvers te beroepen. Hij is er echter van overtuigd dat NESTORIUS en LEPORIUS dezefde dwaling verdedigen, zodat NESTORIUS niets anders te doen staat dan zijn voorloper LEPORIUS ook maar tot in de bekering te volgen.

We stellen de invloed van LEPORIUS op het oordeel van CASSIANUS over het nestorianisme vast, wanneer we opmerken dat CASSIANUS niet alleen deze ketterij beoordeelt volgens de eigen woorden van NESTORIUS, maar dat hij NESTORIUS vooral een hele reeks stellingen aanwrijft, die niet steunen op wat hij in het dossier over NESTORIUS bezat. De ketterij die hij schetst komt helemaal overeen met het leporianisme, waaraan op de koop toe die stellingen worden gehecht die LEPORIUS wel niet had verdedigd, maar waarvan hij bekende dat ze uit zijn dwaling konden afgeleid worden. We menen dan ook met zekerheid te mogen besluiten dat CASSIANUS in de *Libellus* een korte schets van het nestorianisme meende te vinden, een schets die duidelijker was dan de enkele spaarzame inlichtingen, die hij uit brieven en preken van de patriarch over deze leer had opgedaan.

Naast de schets van het nestorianisme, vond CASSIANUS ook enkele argumenten in de *Libellus*, door LEPORIUS verzameld om zijn bekering met argumenten af te zweren. Naast zovele andere schriftteksten, gebruikt CASSIANUS ook deze die LEPORIUS heeft gevonden, en hij bewijst er dezelfde waarheden mee. Van meer belang was echter de vondst dat er twee teksten waren die LEPORIUS had gebruikt, maar die CASSIANUS gedwongen was stilzwijgend voorbij te gaan. We mogen dan ook besluiten dat CASSIANUS alle schriftargumenten van de *Libellus* heeft gebruikt. Vermits de invloed op leerstellig gebied vaststaat, is men ook hier geneigd te aanvaarden dat de schriftteksten van LEPORIUS CASSIANUS hebben geholpen en op weg gezet om een breder argumentatie tegen het nestorianisme te gaan zoeken in de schrift, en deze dieper uit te werken.

Uit de studie van de terminologie die CASSIANUS en LEPORIUS gebruiken om hun christologische leer weer te geven, blijkt dat er zich van deze kant

geen enkel bezwaar voordoet om de afhankelijkheid van CASSIANUS ten opzichte van LEPORIUS aan te nemen.

We menen dan ook te mogen besluiten dat CASSIANUS zich bij de weerlegging van het nestorianisme op sleeptouw heeft laten nemen door de *Libellus* van LEPORIUS. We hebben meteen een van de grote redenen beschreven hoe het komt dat het nestorianisme, door CASSIANUS getekend in zijn *De Incarnatione*, zo zeer verschilt van de stellingen die NESTORIUS in feite te Constantinopel had gehuldigd [105]).

Tongerlo BRUNO MOREL, O.Praem.

## SUMMARY

### The Influence of Leporius on Cassian's Refutation of Nestorianism

It is remarkable how little interest the specialists have taken in John Cassian's *De Incarnatione*. The principle reason for this is the fact that it gives a misinterpretation of Nestorianism. The study of this book is however interesting, because we find in it the reaction of the West, before this heretic had been condemned at Ephesus.

The following problem ought to be examined: What was it that caused Cassian to think that Pelagianism and Nestorianism were the same? The reason for this mistake of Cassian needs to be further examined. Cassian was well informed about Nestorianism: he possessed a dossier, containing sermons and letters written by the patriarch, which had been sent to him from Rome.

In this article we shall examine one of the reasons, which may explain the misinterpretation of Cassian's books: the influence which Leporius' *Libellus emendationis* exercised on Cassian.

The sources about Leporianism are vague and contradictory. Leporius' error consisted in laying too much stress upon the independence of Christ's human nature. Cassian followed this heresy attentively, and even had a part in Leporius' conversion; the latter revoked his thesis in his *Libellus*.

When Cassian became aware of Nestorianism, he thought he had discovered „a Leporius redivivus". It is also possible that the case of Leporius influenced him in his criticism of Nestorianism.

---

[105]) Het is historisch zeker dat *De Incarnatione* na de *Libellus* is geschreven zodat men spreken moet van een invloed van LEPORIUS op CASSIANUS. Nochtans heeft Dom CAPPUYNS ons op de keerzijde van ons besluit gewezen. CASSIANUS kan immers, als abt en raadsman van LEPORIUS, op zijn onderdaan invloed hebben uitgeoefend. Hij was betrokken in zijn bekering en heeft dus zeker met hem van gedachte gewisseld. Deze invloed bewijzen is echter onmogelijk. De bronnen die ons hierover moeten inlichten, ontbreken ons totaal. Maar aanvaardt men de invloed van CASSIANUS op LEPORIUS, dan wordt het meteen nog klaarder waarom deze bekende en beroemde schrijver zich heeft laten leiden door zulk een obskuur en verward werkje als de *Libellus*. Zo kan wellicht ook verklaard worden dat CASSIANUS het leporianisme veel slechter schetst, dan het in feite door LEPORIUS was uiteengezet. Uit persoonlijke gesprekken kon CASSIANUS b.v. LEPORIUS hebben overtuigd dat een logisch doorgedacht leporianisme tot pelagianisme moest leiden. Wanneer hij de dwaling jaren later in zijn *De Incarnatione* beschrijft, zal CASSIANUS zich deze gesprekken herinneren.

This possibility is indicated by the fact that Cassian takes a long quotation from the *Libellus* as a starting point for his *De Incarnatione*, and he makes the remark that Nestorius, who followed Leporius in his error, should also folow him in his conversion.

The influence of Leporius becomes clear when we see the theses, which according to Cassian, were maintained by Nestorius: the profession of two Christs; the bringing in of a fourth divine person in the Holy Trinity; the idea that Incarnation brought about a humiliation for the divinity; the separation of the two natures into two persons; the declaration that Jesus was only a common saint, who subsequently became God.

All these theses are not based upon the words of Nestorius, which Cassian found in his dossier. On the contrary: a lot of these theses prove the contrary of what Nestorius had said in these letters and sermons. But they are all to be found in Leporius' *Libellus*, though few of them as explicit theses, and others only as points, which he had never defended, but which can be derived logically from Leporianism.

It is therefore permissible to conclude with some certainty, that Cassian thought he had found in the *Libellus* an outline of Nestorianism, one that was clearer than the scanty information he found in his dossier about Nestorianism.

Thus as far as the teaching of the *Libellus* is concerned, its influence on Cassian's opinion of Nestorianism has been proved. Did he also take over the arguments from Holy Scripture? Cassian uses arguments of Holy Scripture nearly ten times more often than Leporius; his work is also much more voluminous. But it is striking that he also used, and in the same sense, all the texts that Leporius availed himself of in his argument, except *Jo.* III, 14 and *Ps.* XXI, 1. We have shown that there was a serious reason why Cassian could not find a place for these last texts in his refutation of Nestorianism. To sum up, we are inclined to believe that the texts of Holy Scripture in the *Libellus* helped Cassian, and gave him the material for a wider argumentation against Nestoranism from Holy Scripture.

Finally we may ask whether Leporius influenced Cassian in his terminology. Both authors seem to use the current terminology of their time to express the doctrine about Christ. We can only conclude that from a comparison of the terminology used by them both, nothing can be proved either way.

All that is certain is that Cassian described Nestorius' doctrine as it appears in Leporius' *Libellus*.

# MAX SCHELERS GODSDIENSTFILOSOFIE

## BREUK OF ONTWIKKELING?

Zelden werden over een filosoof zo tegenstrijdige beoordelingen uitgesproken als over Max SCHELER. Bijzonder zijn godsdienstfilosofie werd fel geprezen en even fel bekampt. In Duitsland werd hij gedurende verschillende jaren beschouwd als de katholieke voorman die het katholicisme, na de striemende aanvallen van NIETZSCHE, opnieuw aanzien had gegeven bij de intellectuelen. Nicolai HARTMANN schreef in een 'in memoriam' aan M. SCHELER gewijd, dat het zijn zoekende geest was die hem steeds verder dreef; zijn theïstische periode was slechts een doorgang; zijn steeds dieper vorsende geest, zijn filosofische consequentie noopten hem tot het verwerpen van de theïstische stellingen [1]). Dietrich VON HILDEBRAND, die hem als vriend persoonlijk kende, spreekt van een waar verval dat in 1922 plaats grijpt en wijst er op hoe voortaan verbeeldings-constructies de bovenhand krijgen; hoe banale, zijn geest onwaardige slagwoorden in de plaats treden van de vroegere heldere, natuurgetrouwe inzichten. ,,Es liegt ein Bruch in seiner Philosophie vor, wie es radikaler nicht gedacht werden kann, ein Bruch, an dem nicht zu deuten ist'' [2]). In dit artikel over M. SCHELERS godsdienstfilosofie willen we proberen de twee perioden van zijn godsdienstig denken met elkaar in verband te brengen. In 1922 verliet SCHELER de katholieke Kerk; betekent deze stap ook een breuk in zijn godsdientsfilosofie of loopt door heel zijn religieus oeuvre één lijn? Gaat het hier om een breuk of om een ontwikkeling? We zullen ons onderzoek aanvangen met een grondige studie van SCHELERS opvatting aangaande Gods transcendentie, waarvan we drie aspecten zullen belichten: de vóór-ervaring van het transcendente, de authentieke beschrijving ervan en ten slotte de binnen-menselijke dimensie ervan in zijn laatste periode. Vanuit deze vóórstudie zullen we ons vervolgens een globaal oordeel trachten te vormen over SCHELERS godsdienstfilosofie.

### Vóór-ervaring van Gods transcendentie

In *Vom Ewigen im Menschen* maakt SCHELER een diepgaande studie van Gods transcendentie. Hij begint er zijn fijnzinnige ontleding van de religieuze act als volgt: ,,Der Mensch besitzt tausenderlei Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte nach etwas, deren psychologischer Befund nicht im entferntesten eine *Gewähr* gibt, es müsse auch irgend etwas existieren, was diese Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte befriedigen könnte. Darum ist jede

---

1) *Kantstudien* (33) 1928, pp. IX-XVI.
2) Dietrich VON HILDEBRAND, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg, 1932, p. 346.

Wunsch- und Bedürfnistheologie und -Metaphysik so ganz widersinnig" [3]). Wanneer SCHELER over de religieuze act spreekt bedoelt hij iets heel anders dan psychologische verlangens; het gaat om acten die een eigen specifieke wezenheid bezitten, een wezenheid die door volgende eigenschappen wordt gekenmerkt:

1. De religieuze acten zijn even *constitutief* voor het menselijk bewustzijn als denken, waarnemen, oordelen, enz.
2. De religieuze acten zijn eigen aan het menselijk bewustzijn, niet omdat dit het bewustzijn van een *mens* is, doch een *eindig* bewustzijn überhaupt.
3. Religieuze acten hebben niets gemeen met wensen of verlangens; deze laatste zijn gericht op voorwerpen van empirische aard, terwijl de religieuze act zich intentioneel richt op een eigen rijk van wezenheden.
4. De religieuze acten kunnen evenmin psychologisch-causaal verklaard worden als uit enige vitale doelgerichtheid afgeleid worden; ze hebben slechts een zin wanneer men de werkelijkheid van de objecten-wereld, waarop de religieuze act gericht is, aanneemt.
5. De religieuze acten zijn aan een eigen, autonome wetmatigheid onderworpen; ofschoon hun ontstaan dikwijls te danken is aan een bepaalde situatie, worden zij niet begrepen uit deze situatie.
6. Evenmin als de religieuze acten psychologische acten zijn, kunnen zij verklaard worden als combinaties van andere noëtische, intentionele acten.

Deze verschillende eigenschappen kunnen tenslotte herleid worden tot drie materiële grond-kenmerken, welke de wezenheid van de religieuze act niet uitputten, doch hem laten onderkennen tussen alle andere intentionele acten. SCHELER geeft een scherp geformuleerde bepaling van deze drie grond-kenmerken van de religieuze act: „1° die Welttranszendens seiner *Intention*, 2° die Erfüllbarkeit nur durch das *'Göttliche'*, 3° die Erfüllbarkeit des Aktes nur durch die Aufnahme eines *sich selber* erschliessenden, dem Menschen *sich hingebenden* Seienden göttlichen Charakters" (*Ewig.*, pp. 244, 245). In een paar bladzijden verklaart SCHELER zijn mening nader.

Ad primum. Aan de eigenlijke religieuze act gaat een voorbereidende act vooraf, waarin de afzonderlijke ervaringen, dingen en gebeurtenissen tot een geheel worden samengevoegd en samen met de eigen persoon in de idee 'wereld' worden verenigd. Tot de intentie van de religieuze act zelf behoort dat deze 'wereld' getranscendeerd wordt. Het gaat hier niet om de transcendentie die elke bewustzijnsact eigen is; elke geestelijke intentie immers grijpt over haar voorwerp heen, en het zijn van elk object reikt verder dan de omvattende intentie. Slechts daar waar de wereld *als geheel* getranscendeerd wordt, is sprake van een religieuze act. „Erst wo das also Transzendierte die *Welt* als Ganzes ist, haben wir das Recht, von einem religiösen Akt zu reden... erst wenn diese Erfahrung in einer ganz besonderen Weise auf das *Ganze* bezogen und das Ganze in ihm symbolisiert erscheint, kann der religiöse Akt eintreten" (*Ewig.*, p. 245).

---

3) Max SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, 1954, p. 242.

Ad secundum. Het duidelijkste, ofschoon slechts negatieve kenmerk dat de religieuze act van alle andere geestelijke acten onderscheidt „ist die in ihm mitgegebene unmittelbare Einsicht in seine *wesensmässige Unerfüllbarkeit* durch irgend einen der 'Welt' angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand" (*Ewig.*, p. 245). De uitroep van AUGUSTINUS: „Inquietum cor nostrum, donec requiescat in Te", noemt SCHELER de grondformule voor elke religieuze act. Zelfs het pantheïsme is niet in tegenspraak met deze grondformule. Nimmer poogde het pantheïsme een *eindige* wereld tot object der religieuze verering te maken, wel beweerde het dat de wereld zelf oneindig is. De religieuze act transcendeert niet enkel deze, onze wereld, doch het eindige als zodanig. „Im religiösen Akt denken wir ein Sein, das von allem endlichen Sein und allem nur in einer bestimmten *Art* nicht endlichen oder unendlichen Sein (unendlicher Zeit, unendlichem Raum, unendlicher Zahl usw.) *verschieden* ist; wir finden uns gerichtet auf etwas, an dessen Stelle kein endliches, wie immer liebenswürdiges Gut treten kann, da die religiöse Liebe die Wesensartung solcher Güter transzendiert" (*Ewig.*, p. 246).

Ad tertium. Als derde kenmerk van de religieuze act geldt dat deze act slechts zijn bevrediging vindt in de zich schenkende goddelijke Persoon. In tegenstelling met de andere kennisacten vordert de religieuze act een antwoord, een weder-woord vanwege het object, waarop hij door zijn intentionele gerichtheid afgestemd is. Volgt dan de belangrijke gevolgtrekking: „Und damit ist schon gesagt, dass von 'Religion' nur die Rede sein kann, wo ihr Gegenstand *göttliche personale Gestalt* trägt und wo Offenbarung (im weitesten Sinne) dieses Persönlichen dem religiösen Akt und seiner Intention die Erfüllung gibt" (*Ewig.*, p. 248).

In deze bladzijden tracht SCHELER een der centraalste stellingen uit zijn godsdienstfilosofie duidelijk te maken: de religieuze act is gericht op het transcendente. Wat verstaat SCHELER onder het transcendente? Zijn uiteenzetting begint als volgt: het kenschetsende van elke religieuze act is dat in hem alle eindige dingen tot een geheel worden samengebundeld en tot de idee van „wereld" worden verenigd. Deze wereld nu wordt door de religieuze act getranscendeerd. Met welke transcendentie hebben we hier te doen? [4]). De eenheid van de wereld brengt SCHELER meerdere malen in verband met Gods eenheid; hij beweert zelfs dat deze eenheid *volgt* uit de erkenning van God-Schepper, die zelf enig is. De wereld is een wereld en geen chaos, ze is éne wereld enkel en alleen omdat ze Gods wereld is — „wenn und weil *derselbe* unendliche Geist und Wille in allem Seienden tätig und kräftig ist. Genau wie die Einheit der Menschennatur in letzter Linie nicht ruht in aufweisbaren Naturmerkmalen des Menschen, sondern in seiner Gottesebenbildlichkeit, und die Menschheit als ganzes nur *eine* Menschheit ist, wenn alle Personen und Gliedteile vermöge ihrer Verknüpfung mit Gott auch untereinander rechtlich und moralisch verbunden sind,

---

[4]) Heinrich NEWE, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler,* Würzburg, 1928, p. 142.

so ist auch die Welt nur um *Gottes* Einheit willen *eine* Welt" (*Ewig.*, p. 107-108).

De eenheid van de wereld wordt hier op een enigszins vreemde wijze verklaard. De stoffelijke wereld schijnt uit afzonderlijke „dingen" te bestaan die slechts een eenheid vormen door hun verhouding tot de éne God. Fundeert God werkelijk de eenheid van de wereld? In laatste instantie ongetwijfeld! Doch SCHELER beschouwt God als de *onmiddellijke* grond van deze eenheid. God wordt gezien als het éénmakende principe van de verschillende dingen die op deze wereld bestaan, en de religieuze act richt zich over de gansheid der veelvuldige aardse dingen heen naar het éénmakende principe. De vraag kan gesteld worden of het hier wel over de religieuze transcendentie gaat. Is het niet de *menselijke* geest welke de veelheid der dingen tot de eenheid van de wereld herleidt? De esthetische activiteit ervaart ook op een haar eigen manier de eenheid van de stoffelijke wereld in het aanschouwde object. „Nu sluit het zuiver gevoel als esthetisch moment helemaal geen uitgesproken oppositie in tegenover het object, en nog veel minder tegenover een bepaald object. Integendeel, het is immers uiteraard het subject zelf, voor zover zich dit als loutere mogelijkheid van het totaal object, in zijn activiteit exercitief bewust wordt en het is dus — daar het de gansheid van zijn object subjectief in zich draagt — ook helemaal met dit object één" [5]). De gansheid van de wereld kan op verschillende niveau's beleefd worden, en *dus ook* op het religieuze; hier wordt dan de wereld gezien als de gansheid van het contingente, van het veranderlijke. Doch wordt deze ervaring juist niet bekomen door het tekort schieten van het menselijk verstand om de stoffelijke wereld volledig te vatten, volledig te denken, door het besef van de menselijke beperktheid in zijn stof-geestelijke relatie? Het feit dat SCHELER de éénmakende activiteit van de wereld reeds als religieus bestempelt, dat hij het transcenderen van de eindige wereld door de religieuze act toeschrijft aan het *on-vermiddeld, directe* inzicht van deze act in de fundamentele ontoereikendheid van deze wereld [6]), doet vermoeden dat de religieuze transcendentie hier niet zuiver wordt gevat. Staan we hier niet tegenover een vóór-ervaring, een vóór-gevoel van het religieuze dat nog enigszins verwikkeld is in andere soorten van gansheidsbelevenis en nog niet tot zelfstandige eigenheid is volgroeid? Het subject is tegelijkertijd tendentie tot zichzelf, d.i. tot zijn persoonlijke volledige realisatie, tendentie tot het absolute Wezen en tendentie tot de totaliteit der wezens. In het subject als louter subject komen deze drie tendenties nog ongedifferentieerd tot uiting. Alvorens het subject tot het inzicht komt van het absolute *als zodanig* moet het nog een hele weg afleggen. SCHELER schijnt onderweg ergens te blijven staan en een tussenstadium te beschrijven waarop de verschillende momenten der menselijke activiteit nog vrij ongescheiden in elkaar verwik-

---

[5]) L. VANDER KERKEN, *Religieus gevoel en aesthetisch ervaren*, Antwerpen, 1945, p. 36.

[6]) *Ewig.*, p. 245. „Das schärfste, obzwar nur negative diagnostische Kennzeichen eines religiösen Aktes im Unterschiede zu allen anderen geistigen Akten ist daher die in ihm mitgegebene unmittelbare Einsicht in seine *wesensmässige Unerfüllbarkeit* durch irgend einen der 'Welt' angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand."

keld blijven. Het is eerder een vóór-ervaren en een vóór-schouwen van het religieuze object in het menselijke subject; het is nog niet de definitieve stap buiten zichzelf; wel — op zijn beste ogenblikken — de zuivere beschrijving van de subjectieve weerslag in de ziel van de religieuze ervaring, het „zich-gedragen-voelen" door God eerder dan het metterdaad uit-treden uit zichzelf.

Verschillende andere elementen wijzen in dezelfde richting. SCHELER zelf legt er de nadruk op dat hij tot een absolute zijns-sfeer, tot een absoluut object besluit dank zij een gelijkaardig inzicht als het inzicht dat leidt tot het bestaan van een buitenwereld, van medemensen. De intentionele verstandsact brengt er ons toe een reëel bestaande buitenwereld te affirmeren, de intentionele religieuze act leidt ons tot het bestaan van God. „...., so müssen wir mit genau demselben Rechte einen Realitätsbereich für das System religiöser Akte annehmen, mit dem wir Aussenwelt, Innenwelt, fremdes Bewusstsein als Sphären des Daseins setzen" (*Ewig.*, p. 258). We laten hier de redenering aangaande de intentionele verstandsact en zijn gerichtheid op een buitenwereld ter zijde. Doch de redenering a pari aangaande de religieuze act is nogal vreemd. Voortdurend affirmeert SCHELER dat de religieuze act *wezens-verscheiden* is van de intellectuele act; zo deze affirmatie ergens van kracht is dan zeker op dit punt. De redenering of de intuïtie welke leidt tot God zal een specifiek religieuze zijn, of zoals SCHELER zelf het in klassieker termen uitdrukt: indien we het oorzakelijkheidsbeginsel aanwenden om het bestaan van God te bewijzen, dan moeten we er vooreerst duidelijk de nadruk opleggen dat het hier gaat om een causaliteit enig in haar soort. De stap die we zetten van het eindige, contingente tot het religieuze, het transcendente, verschilt radikaal van de stap waardoor we bewustzijn en realiteit verbinden, waardoor we enkeling en medemens verbinden, waardoor we de menselijke, de aardse relaties bepalen [7]). SCHELERS manier van redeneren doet er werkelijk aan twijfelen of we hier met het transcendente *als zodanig* te doen hebben.

De verklaring welke SCHELER geeft aan het fenomeen van de afgodendienst wijst in dezelfde richting. Geheel de godsdienstfilosofie van SCHELER is gegrondvest op de intentionaliteit van de religieuze act. De kern van deze act is „die einsichtige Unerfüllbarkeit durch das Endliche"; het karakteristieke van de religieuze act is juist het inzicht dat geen enkel eindig voorwerp, geen enkel beperkt goed de grond-gerichtheid van deze act kan bevredigen [8]). Enkele bladzijden verder herhaalt SCHELER diezelfde gedachte in nog scherper bewoordingen. „Es dreht sich also alles um die angemessene Wesenscharakteristik der religiösen Akte. Gelingt es uns, scharf und genau zu zeigen, der menschliche Geist vollziehe intentionale Akte, die notwendig ein Korrelat in bestimmten Wesensgehalten fordern, die von allen mög-

---

[7]) *Ewig.*, p. 174, voetnota 1.

[8]) Cfr. *Ewig.*, p. 246. „Das vielmehr ist für den religiösen Akt charakteristisch, dass ihn die Einsicht durchwaltet, es könne überhaupt *kein* Ding endlicher Art, kein Gut endlicher Art, keinen Liebesgegenstand endlicher Art geben, welche die Intention erfüllen können, die in ihm gegenwärtig ist."

lichen Synthesen endlicher Welterfahrung verschieden sind, so ist eben damit auch gezeigt, ...dass die Seele ursprünglich *teil*hat an einem übersinnlichen Seinsreiche" (*Ewig.*, p. 257). Waar SCHELER nu spreekt over het fenomeen van de afgoden, beweert hij dat de mens die een eindig goed absoluut maakt, zich vergist, omdat hij „an die Stelle Gottes, d.h. in die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, die ihm *als* Sphäre auf alle Fälle 'gegeben' ist, ein endliches Gut gesetzt habe" (*Ewig.*, p. 261). Het volstaat dan een mens te wijzen op zijn vergissing opdat hij het rechtmatige object, namelijk God, zou erkennen. Maar zo pas beweerde SCHELER nog dat het karakteristieke van de religieuze act er juist in bestaat door geen enkel „eindig goed" te kunnen bevredigd worden. „Und erst wenn auch dann (d.w.z. wanneer we alle mogelijke *menselijke* volkomenheid gefantaseerd hebben) die einsichtige *Un*angemessenheit dessen, was da vorgehalten wird, zur Intention des Aktes deutlich wird, handelt es sich um einen *echten* religiösen Akt" (*Ewig.*, p. 246). En thans wordt beweerd dat de religieuze act zich kan vergissen, dat hij op een object uit de aardse sfeer kan gericht worden en dit object toch als heilig en goddelijk en absoluut kan aanvaarden. Maar hoe zullen we weten of een bepaald object, het geld, de vrouw, God, van eindige of oneindige waarde is? Geheel het probleem wordt dus opnieuw gesteld. Het wil ons zelfs voorkomen dat SCHELER hier totaal in het naïef realisme vervalt, waar hij vroeger steeds het correlatieve, het op elkaar afgestemd zijn van object en subject verdedigde.

Er is nog meer. SCHELER beweert dat het noodzakelijk tot het mens-zijn behoort een sfeer van het absolute te bezitten, en in deze sfeer kan dan van alles terechtkomen, economische goederen, geld, natie, leergierigheid, de vrouw. „Ich nenne hier einige wichtige Folgen des Gedankens, dass es zum Wesen des endlichen Bewusstseins gehöre, eine Absolutsphäre zu haben — eine solche zugleich des Seins und der Werte — und diese mit irgend einem Inhalt auszufüllen" (*Ewig.*, p. 262). Wat kan het betekenen dat er voor de mens een „absolute sfeer" bestaat waarin dat „irgend was" kan geplaatst worden? Hier kan het zeker niet over de transcendente sfeer als zodanig gaan, over de religieuze sfeer, deze toch wordt door haar object, door God bepaald (in zover dat object door een menselijk subject wordt gevat). Bij SCHELER schijnt die absolute sfeer in de lucht te hangen en achteraf kan gelijk welk voorwerp daarin plaats nemen. Gaat het hier niet om de *subjectieve* oneindigheids-ervaring van de mens? Waar SCHELER het „Glauben an etwas" beschrijft, treft hij o.i. zeer raak het zuivere gevoel waarin de mens zich identificeert met het absolute object, d.w.z. de totaliteit zijner menselijke mogelijkheden — een toestand die bereikt wordt naar aanleiding van en in de concrete menselijke activiteit, als daar zijn: geld verdienen, zich aan wetenschap wijden, liefhebben. Zegt SCHELER zelf niet dat, om ons het fenomeen van het transcendente duidelijk te maken, de *fantasie* ons kan helpen [9]. We dienen toch op te merken, dat wat ook de fantasie uitdenken kan, ze nooit de religieuze intentie zal vervullen: het religieuze ligt niet in de lijn

---

[9]) *Ewig.*, p. 246.

van de verbeelding, ook niet van de onverzadigde verbeelding. Het feit dat onze verbeelding onuitputtelijk is, levert nog geen bewijs voor het religieus transcendente. Van het geluk, de eerbied, de dank, de liefde, het berouw wordt precies het gevoels-moment beschreven, waardoor ze onvervulbaar voorkomen. SCHELER bewijst treffend hoe de mens bij de aanblik van een wondermooi natuurlandschap in vervoering geraakt en voor „alles" dankt en niet weet wie te bedanken; hoe de gelukkige winnaar in een loterij „over"-gelukkig is [10]). Tien bladzijden verder spreekt hij van een geweldige kracht, „eine alle mögliche irdische Anwendung überflügelnde *Kraft" (Ewig.*, p. 258). Wat bedoelt hij met deze kracht, een woord dat hij zeer graag gebruikt, zelfs voor God. „Dass also dasjenige, *was* sich in dieser Welt von Gott als ihrem Grunde offenbare und kundtue, *Geist* sei — nicht nur eine blinde All*kraft*, nicht nur eine triebhafte *Macht*, nicht nur eine All*seele*, nicht nur ein All-*Leben*, erst recht nicht ein materielles oder ein körperliches Sein — dieses, einem Soseinsschluss, nicht einem Daseinsschluss aus der Welt äquivalente religiöse Wissen gilt es in seinem religiösen Ursprung und Sinn zu kennzeichnen" (*Ewig.*, pp. 178-179). Het valt moeilijk in deze macht, deze kracht, dit al-leven geen *voorbode* te onderkennen van de 'Drang' welke in SCHELERS filosofie na 1923 het tweede attribuut van de godheid zal worden.

In deze eerste beschouwing over Max SCHELERS filosofie van het transcendente legden we de nadruk op het feit dat in vele passages van zijn werk *Probleme der Religion* het transcendente niet zuiver wordt gevat, maar er beperkt blijft tot een vóór-ervaring van het religieuze. Vanuit dit standpunt gezien zouden we willen spreken over SCHELER als de naar God *zoekende* mens. Dan treft ons bijzonder de eenheid in het oeuvre van SCHELER en zijn we geneigd het verschil tussen de periode vóór 1922 en die erna als een verschil in nuances te beschouwen. Dit is slechts de helft van de waarheid. SCHELER is niet enkel de zoekende mens; in zijn drie hoofdwerken *Formalismus*, *Probleme der Religion* en *Wesen und Formen der Sympathie* treffen we bladzijden aan die getuigen van een authentiek religieus inzicht, van een scherp en diep ervaren van Gods transcendentie. Op twee punten willen we in dit opzicht wijzen: SCHELERS beschouwingen over de religieuze taal en zijn interpretatie van de formule „amare in Deo".

### Authentieke transcendentie

De uiteenzettingen welke SCHELER wijdt aan de vrijheid waarmede de religieuze taal haar beelden aanwendt behoren tot het beste wat hij schreef. Juist deze vrijheid, meent SCHELER, illustreert weliswaar op treffende wijze de menselijke oorsprong van deze gods-spraak, doch tevens het onuitzegbare van Gods volheid. De beelden die de vrome mens aanwendt om over God te spreken zijn precies een uitdrukking van zijn onmacht, vandaar dikwijls het grote aantal en de verscheidenheid van deze beelden. „Insofern ist die

---

10) *Ewig.*, p. 246-247.

Methodik der religiösen Sprache selbst meist weit *sinniger und taktvoller*, aber auch adäquater als jene der Metaphysik und Theologie. Denn diese Methodik besteht darin, dass vermöge des vorhergehenden, echt religiösen Bewusstseins, Gott sei in seinen positiven Bestimmungen allen eigentlichen 'Begriffen' transzendent, das fromme Gemüt eine grosse Anzahl oft überaus *konkreter Bilder* bezüglich Gottes gebraucht, um erst durch das, was man ihre gegenseitige Interferenz nennen könnte, eben das auszudrücken, was der religiöse Akt selbst in *überbegrifflicher* Weise an Gehalt gegenwärtig hat" (*Ewig.*, p. 174). In een voetnota van dezelfde bladzijde schrijft SCHELER, die anderzijds in zijn godsdienstfilosofie het causaliteitsbeginsel streng afwijst, deze evenwichtige bedenking: wanneer we van God als „causa prima" spreken dan weten we dat het hier over een andere oorzaak gaat dan de ons bekende oorzaken; „auch ihr Ursache*sein* ist ein anderes wie jedes sonstige *Ursachesein" (Ewig.*, p. 174, voetnota 1). In zijn beste ogenblikken stond SCHELER dicht bij het christelijk geloof, vatte scherp enkele van zijn essentiële leerpunten.

Een der hoofdthema's van SCHELERS godsdienstfilosofie is de verhouding van God tot zijn schepsel. Steeds ziet hij God als de diepste grond van de mens, voor hem staat God niet *tegenover* de mens; de mens leeft *in* God en ontdekt God als de kern van zijn persoon-zijn. De formule waarin SCHELER zijn gedachte op dit punt samenvat en die hij voortdurend gebruikt, luidt: *„amare in Deo"*. Welk is de juiste betekenis van deze zegswijze? Over de liefde schreef SCHELER in zijn boek *Wesen und Formen der Sympathie* schitterende bladzijden. Alvorens na te gaan wat SCHELER verstaat onder „liefde tot God" is het nuttig zijn hoofdstellingen weer te geven aangaande de „liefde tot een persoon", in het algemeen, want „die akosmistische Personliebe steht mit dem Theismus in Wesens- und notwendigem Sinnzusammenhang" [11]). Fijnzinnig ontleedt SCHELER de verschillende vormen van sympathie. De hoogste, geestelijke vorm noemt hij het medevoelen (Mitgefühl). Vader en moeder staan samen aan de lijkbaar van hun kind — ze ervaren 'dezelfde' smart, ieder in een eigen, persoonlijke act. Er is dus identiteit van inhoud, verscheidenheid van acten [12]). Dit onderscheid in de act is juist het karakteristieke van het persoonlijk medevoelen tegenover alle vormen van gevoels-ening (Einsfühlung). „Sein stets wesensmässig individuelles geistiges *Personzentrum* hat jeder Mensch für sich allein" (*Symp.*, p. 34). Dit is een der centrale thesissen van SCHELERS personalisme. In zijn godsdienst-filosofie blijft hij hoofdzakelijk trouw aan dit grondinzicht, trouw die hem resoluut elke vorm van pantheïsme doet verwerpen. Herhaaldelijk treffen we duidelijke teksten aan waar SCHELER scherp formuleert wat hij onder „amare in Deo" verstaat. In *Formalismus* beantwoordt hij de vraag naar de grond van een redelijk goede handeling zeer klassiek: het is Gods wezen. In de zedelijk goede daad is de menselijke act van de goddelijke act gescheiden, maar de inhoud ervan valt identiek samen met de inhoud van

---

[11]) Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt/Main, 1948, p. 112.
[12]) *Ibid.*, p. 9.

de goddelijke wilsdaad. „Es ist darum gleich irrtümlich, diese Koinzidenz des göttlichen und des menschlichen Aktes in ihrem *Inhalte* (die immer — im Gegensatz zum Pantheismum — den Bestand von zwei *verschiedenen* realen Akten voraussetzt) entweder zur realen Identität des Aktes selbst sich so steigern zu lassen, dass, wie bei den Pantheisten, Gott selbst im Menschen 'denkt', 'will', 'liebt', usw...." [13]). Zowel in *Vom Ewigen im Menschen* als in *Wesen und Formen der Sympathie* vinden we deze zienswijze terug. In dit laatste boek beschrijft SCHELER als volgt de „unio mystica". Door de mystieke vereniging identificeert de geestelijke persoon zich wat betreft zijn 'wezenheid' met de idee welke God van deze ziel bezit. De persoon is dus geenszins *realiter* een functie van God. „Denn nicht eine unio mystica im Sinne einer Realverschmelzung oder einer nachträglichen Erkenntnis, die endliche Person *sei* realiter nur ein Modus resp. eine Funktion des göttlichen Geistes, ist ja damit ausgesagt, sondern nur eine mögliche Identitätserfassung des So-seins der Geistseele und ihrer Idee in Gott" (*Symp.*, p. 141) [14]).

In *Probleme der Religion* wordt deze centrale stelling op verschillende plaatsen hernomen [15]). Telkens wordt er op gewezen dat de mens en God wel hetzelfde beminnen, doch dat de liefde-act onderscheiden blijft. Het komt ons voor dat SCHELER in dit boek de meest harmonische, evenwichtige en diepste uitdrukking heeft gevonden voor dit kernprobleem der Godservaring. De eenheid-in-tegenstelling wordt hier niet meer uitgedrukt door de begrippen „So-sein" en „Da-sein", maar door „Gegenstand" en „Akt". Voor wie de onstuimige SCHELER kent, die vlug in verrukking geraakt door een pas ontdekt aspect van een fenomeen en geneigd is het gehele fenomeen in dit aspect te laten opgaan; voor wie er gewoon aan geraakt is nu eens het vitalistisch-dynamische „mitvollziehen" en dan weer het Platonisch-contemplatieve „schouwen" als „de" activiteit door SCHELER te zien aangegeven, doen deze rustige zinnen wonder en weldoend aan. Hier beweert SCHELER dat het zich één-voelen met God, het mede-beminnen met God, het zich bewogen voelen in en door God, toch nooit de afstand kan overbruggen tussen schepsel en God, nooit het object-zijn van God voor de mens kan uitwissen. Even resoluut wijst SCHELER de twee gevaren van de hand: enerzijds het zich buiten God stellen van het schepsel, het eenzijdig bepalen van God als het Object, en anderzijds het verzinken in God, dat alle grenzen zou uitwissen, dat zuivere (objectloze) activiteit zou worden. „Wie Akt und Gegenstand im Sein Gottes zusammenfällt, so fällt auch die Bestimmung Gottes als summum bonum (unendliches positives heiliges absolutes Wertgut) und Gott als unendlicher Liebes*aktus* in eins zusammen. Nur aus diesem Grunde muss die kontemplative mystische Gottesliebe 'zu' Gott als dem höchsten Gute wesensnotwendig zum Mit- und Nachvollzug des unend-

---

13) Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 1954, p. 227.

14) Deze tekst komt niet voor in de eerste uitgave van 1913 en is eigen aan de tweede uitgave van 1923.

15) *Ewig.*, pp. 189, 192, 303.

lichen Liebes*aktes* Gottes zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen führen — so dass wir Menschen uns zur Kreatur neben uns analog verhalten wie Gott zu uns Menschen —, wie andrerseits die Liebe 'in' Gott, d.h. die aktive Hineinstellung des geistigen Person*zentrums* in den Kern der göttlichen Allperson und das Mitlieben aller Dinge mit der Liebe Gottes, von selbst wieder zu Gott als höchstem Gegenstand der Liebe zurückkehren und sich so mystisch-kontemplativ im Amare Deum in Deo vollenden muss. Es führt in tiefe Irrtümer, nur eine dieser verschiedengerichteten Liebesbewegungen unseres Herzens gelten zu lassen..." (*Ewig.*, p. 220).

### Binnen-menselijke transcendentie

Alvorens een globaal oordeel uit te spreken over SCHELERS godsdienstfilosofie achten we het nuttig te wijzen op een centrale tekst over Gods transcendentie in SCHELERS laatste werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Scherp staat deze tekst in tegenstelling met de aangehaalde beschouwingen over het „amare in Deo". Waar we in een eerste deel van ons artikel de continuïteit van SCHELERS denken hebben belicht, moeten we hier wijzen op de breuk tussen de periode van *Probleme der Religion* en die van *Stellung des Menschen im Kosmos.* Op het einde van *Die Stellung des Menschen im Kosmos* vat SCHELER zijn gedachte over het 'absolute' nogmaals in één zin samen. „Op hetzelfde ogenblik waarop de mens 'neen' zegde tot de concrete werkelijkheid en het rijk der ideëele objecten opbouwde; op het ogenblik waarop het onstilbaar verlangen ontstond grenzeloos in de pas ontdekte geestelijke sfeer door te dringen en zich met geen enkele verworvenheid tevreden te stellen en tot rust te komen; op het ogenblik, waarop de mens de weg verliet die het dier tot dan toe was gevolgd en zich niet meer aanpaste aan de omgeving, doch de natuur aan zich onderwierp en haar transformeerde, op dat zelfde ogenblik moest de mens ook zijn centrum buiten deze wereld verleggen" [16]).

Wonderwel komen hier verschillende aspecten van SCHELERS 'Transzendenz'-opvatting aan het licht. Vooreerst, het opbouwen van de wereld der wezenheden voert de mens naar een punt dat buiten de wereld ligt. Scherper nog wordt dit aspect belicht in *Philosophische Weltanschauung:*

---

[16]) Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* München, 1949, p. 88. „Im selben Augenblicke, da jenes 'Nein, Nein' zur konkreten Wirklichkeit der Umwelt eintrat, in welchem sich das geistige aktuale Sein und seine ideellen Gegenstände konstituierten, genau in dem selben Augenblicke, da das weltoffene Verhalten und die nie ruhende Sucht entstand, grenzenlos in die entdeckte Weltsphäre vorzudringen und sich bei keiner Gegebenheit zu beruhigen; genau im selben Augenblick, da der werdende Mensch die Methoden alles ihm vorhergehenden tierischen Lebens, der Umwelt angepasst zu werden oder ihr sich anzupassen, zerbrach und die umgekehrte Richtung einschlug, die Anpassung der entdeckten Welt an sich und sein organisch stabil gewordenes Leben; in genau demselben Augenblick, da sich der 'Mensch' aus der 'Natur' herausstellte und sie zum Gegenstand seiner Herrschaft und des neuen Kunst- und Zeichenprinzips machte — *in eben demselben Augenblicke* musste der Mensch auch sein Zentrum irgendwie ausserhalb und jenseits der Welt verankern."

„Für die *Metaphysik* aber sind dieselben Wesenserkenntnisse eben das, was Hegel einmal sehr plastisch *Fenster ins Absolute* genannt hat" [17]). Als laatste en verhevenste betrachting van de metafysica wordt aangegeven: „das absolut durch sich selbst Seiende so zu denken und anzuschauen, dass es der in der 'ersten Philosophie' gefundenen *Wesens*struktur der Welt und dem uns im Strebenswiderstand zugänglich werdenden realen *Dasein* der Welt und eines zufälligen Soseins überhaupt entspricht und gemäss ist" (*Philos. Welt.*, p. 11). Het absolute wordt hier gezien en gedefinieerd als de sluitsteen van de wezens-structuur der wereld [18]). Het absolute is de top van een *logische* structuur; hier doet volgens MERLEAU-PONTY SCHELER aan 'woord-definities' [19]). Hij construeert een rijk dat in zijn geest bestaat, doch waarvan de werkelijkheid nog zou moeten worden aangetoond. Dit eerste aspect is dus een aspect van *logische* 'Transzendenz'.

Het tweede aspect is dat der *ongedurigheid*. In de woorden welke SCHELER neerschreef kunnen we nog de nooit gestilde beroering van zijn geest en hart na-beluisteren: 'die nie ruhende Sucht', 'grenzenlos', 'vorzudringen', 'beruhigen'. In deze bladzijde heeft SCHELER zich werkelijk volledig uitgesproken. HILDEBRAND beweert dat de onrust 'die tragische Unruhe' welke hem voortjoeg van de ene ontdekking naar de andere, de kern van zijn temperament uitmaakt [20]). Het tweede aspect der 'Transzendenz' is dat der *psychologische* ongedurigheid.

Vervolgens legt SCHELER er de nadruk op dat de geestelijke mens de natuur beheerst. Deze typisch menselijke eigenschap zich te distanciëren van de dingen rondom zich en ze naar eigen beschikking te omvormen door wetenschap, techniek, recht, economie, enz. geeft hem de indruk deze wereld te overstijgen. Wil men dit het absolute noemen, dan is het in alle geval het *menselijk* absolute.

Ten slotte kunnen we nog op een vierde aspect van SCHELERS absolute wijzen, op het *fantasie*-aspect. De verbeelding is ook een kentrek van de mens in tegenstelling tot het dier. „...der ungeheure Phantasieüberschuss, der von vornherein im Gegensatz zum Tier in ihm (dem Menschen) angelegt ist..." (*Stellung*, p. 88). Godsdienst is dan ook niets anders dan het rijk der fantasie.

Wordt in deze laatste periode de weg naar God *volledig* afgesloten? Toch ook niet. Mevrouw MARIA SCHELER deelde ons mede dat haar man steeds „religieus" was gebleven, dat hij zich scherp verzette wanneer men hem een atheïst noemde. Uit zijn laatste werken zou men kunnen besluiten: de hunkering naar het godsdienstige bleef. Waarom blijft SCHELER spreken van 'das

---

17) Max SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Dalp-Tachenbücher Bd 301, Bern, 1954, p. 11.

18) MAX SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 253. „Ihre (der Philosophie) Denkbewegung zielt in *letzter* Linie stets auf die Frage, wie der Grund und die Ursache der Welttotalität beschaffen sein müsse, damit ein 'Solches' — eine solche *Wesensstruktur* der Welt — möglich sei". Hier spreekt Scheler over een logische, abstracte totaliteit.

19) MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, p. 35.

20) D. VON HILDEBRAND, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg, 1932, p. 352.

Absolute', 'Deitas', 'Heiligkeit', 'Gottesbewusstsein', 'Weltkontingenz', enz.? In zekere mate wordt het absolute nog gezien als de 'oorsprong' van alles, „das Sein, das nur 'durch sich selbst' ist und von dem alles andere abhängt" (*Stellung*, p. 69). Er blijft nog een vaag element van afhankelijkheid bestaan, zelfs bij de hoogmoedige, zich vergoddelijkende mens. Wijst de weerzin welke SCHELER toonde om zich in deze laatste periode pantheïst te noemen, niet in dezelfde richting? Liever liet hij zijn gedachte schuil gaan achter dat zo dubbelzinnige woord: panentheïsme. In zijn inleiding op de Franse vertaling van *Mensch und Geschichte* had M. DUPUY de laatste filosofie van SCHELER gekenschetst als „un panthéisme évolutionniste". Mevrouw MARIA SCHELER schreef hem dienaangaande volgende brief (25 augustus 1954): „Je suis parfaitement sûre que mon mari aurait refusé cette catégorisation qui, du moins en allemand, fait penser au panthéisme naturaliste et évolutionniste. Mon mari désigne une philosophie comme 'panthéiste' par laquelle Dieu est identifié avec l'univers — lui, par contre, explique le procès universel comme un procès partiel de la déité. Il a parlé lui-même de son point de vue comme d'un 'panenthéisme' "[21]). Tot in zijn laatste jaren bleef SCHELER de zoekende mens die steeds verder 'hinaus' wilde, die zich nooit wilde vastleggen op één positie.

We hebben de verschillende, soms tegenstrijdige beweringen van SCHELER zo getrouw mogelijk willen weergeven. Op het eerste gezicht schijnt SCHELER de mens te zijn van de wisselende intuïties over God en mens; zijn werk is een verzameling van parels die nooit tot een snoer werden aaneengeregen. Op het einde van dit artikel willen we toch een globale beoordeling van de godsdienstfilosofie van SCHELER voorstellen. We zijn ons wel bewust van de moeilijkheden van een dergelijke uitspraak; het is een kwestie van beoordelen en nuanceren, van interpreteren der grondvisies van SCHELER en iedereen doet dit enigszins op zijn manier; het is niet enkel een zaak van objectief afmeten doch van subjectief waarderen.

## Synthese

SCHELERS persoonlijkheid wordt gekarakteriseerd door zijn ontvankelijke, beweeglijke en wisselvallige geest; hij was een mens die voortdurend „op weg" was, een zoekende mens. Niet een systematisch, berekenend zoeken, doch een enthousiast rondkijken. Het centrale woord van zijn filosofie is Bewegung, Tendenz, hinaus, hinüber, Uebergang, zwischen. Al deze woorden vertalen we het best door: *ongedurigheid*. In dit woord klinkt de onrust door van een zoeker die nooit een tehuis vond; het is rijk genoeg om toepasselijk te zijn op de vele domeinen, waarin SCHELER op zoek is gegaan, biologie, psychologie, filosofie, godsdienst.

Het heeft dan ook weinig zin SCHELER de ongenuanceerde vraag te stellen: zijt ge theïst of pantheïst? SCHELER is de mens die steeds „op weg" is. Ieder mens maakt in zijn leven crisis-momenten door; SCHELERS leven was

---

[21]) Maurice DUPUY, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris, 1959, p. 234, voetn. 1.

één permanente crisis. Hij werd geboren uit een joodse moeder en een protestantse vader en groeide op zonder godsdienstige vorming. In 1889, op het gymnasium in München, gaat hij als jongen van 15 jaar over tot het katholicisme. Negen jaar later, in 1898, verbreekt hij de banden met de Kerk, omwille van een gescheiden vrouw. Vanaf 1913 neigt zijn denken en zijn hart steeds meer naar het katholicisme terug. In 1916 gaat hij naar de Benedictijnen van Beuron en keert ook in de praktijk terug tot de Kerk. In 1922 verliet hij nogmaals de Kerk wegens een vrouw; ditmaal voorgoed, want hij stierf buiten de Kerk. Toch was dit uittreden niet zo „definitief". Na zijn dood zeide een niet-katholiek, die SCHELER goed kende: „Hij behoorde in zijn hart altijd tot de katholieke Kerk" en motiveerde dit o.a. met SCHELERS eigen woorden op een laatste gezamenlijke wandeling; hij die nooit gelukkig was, sprak toen met heimwee over zijn katholieke tijd als over de mooiste tijd van zijn leven[22]). Op Witte Donderdag 1926 schreef hij aan Märit FURTWÄNGLER, zijn eerste, katholieke vrouw te Rome: „Ik hoop toch zo, dat jij in je dierbare ziel de eeuwige diepte zult beseffen van de gedachte der verrijzenis, die de machtige liturgie in Sint Pieter uitdrukt, en dat ge verheugd moogt zijn in God." Was dit zijn eigen geestelijk verlangen?[23])

Er is niet éénmaal een breuk geweest in SCHELERS leven, geheel zijn leven was één crisis, waarin de verschillende perioden elkaar regelmatig afwisselen. Zelfs binnen de verschillende perioden kunnen we uit zijn vele werken nog de spanningen navoelen. SCHELERS filosofie was steeds, en bijzonder vóór 1922, fundamenteel dubbelzinnig, of liever meerzinnig. Zijn werk kent vele facetten. Meestal raakt SCHELER zijn onderwerp slechts aan, zonder het uit te diepen. Het blijft bij schitterende vondsten, geniale flitsen, enthousiaste cirkelredeneringen en onbewezen affirmaties, veel glans en weinig diepgang. Een beoordeling van SCHELER zal steeds aan wisseling onderhevig zijn, nu eens treft ons zijn helderziendheid, dan weer zijn kritiekloos napraten. Het „fühlen" bij SCHELER kent vele schakeringen en gradaties; van sentimenteel, psychologisch gevoel, emotioneel enthousiasme, over zuiver aanvoelen, inzicht 'per connaturalitatem', tot oorspronkelijke intuïtie; het „fühlen" is zich-zoekend inzicht en proberende activiteit, bezit de onbestendigheid van het zuivere gevoel (waar wil en verstand nog ongescheiden in elkaar verstrengeld zijn) en de helderheid der intuïtie; in vele gevallen is het een subjectief ervaren van de objectieve waarden, een toegewend zijn naar de morele daad, een schouwende intrede, welke echter nooit definitieve overgave wordt. En toch is het nuttig zich aan een oordeel over SCHELER te wagen, een poging te ondernemen enkele grote lijnen te trekken, terwijl men bereid blijft steeds nieuwe schakeringen aan te brengen.

Wat te denken over SCHELERS religieuze filosofie? Hoe verhouden zich de periode vóór 1922 en na 1922 tot elkaar? SCHELERS religieuze filosofie deelt in zijn algemene dubbelzinnigheid. Wel is het waar dat pas in de beaming van een persoonlijke wezensverhouding tot God het echte mens-zijn zijn diepste oorspronkelijkheid en zijn edelste voleinding bereikt. Doch bij dit

---

22) Dr. Jan NOTA, *Max Scheler*, Utrecht, 1947, p. 145.
23) J. M. OESTERREICHER, *Muren storten in*, Haarlem, 1954, p. 214.

alles blijft God oneindig belangrijker dan de mens. De eerste waarheid beklemtoont SCHELER voortdurend, van de tweede is hij zich te weinig bewust en dit heeft tot gevolg dat zijn religiositeit fundamenteel gecontamineerd is. Zelden is men zeker of zijn beschrijvingen God zelf bedoelen, dan wel de totale menselijke potentialiteit voor zover deze haar laatste grond in God vindt. Gods transcendentie treedt niet voldoende op de voorgrond. SCHELER belicht slechts één pool van de menselijke ontmoeting met God: zijn godsnabijheid; de onoverbrugbare afstand wordt slechts in enkele gevallen vermeld. Zijn religieuze beschrijvingen zitten vol onzuivere elementen. De beschrijving van zijn diep verlangen naar God wordt gekleurd door de ongedurigheid van zijn temperament; psychologische onmacht, aardgebondenheid, wilszwakte worden verweven met de metafysische ervaring der menselijke contingentie. Naast orthodoxe affirmaties staan pantheïstisch geschakeerde bladzijden.

De kern van deze dubbelzinnigheid lijkt ons te liggen in SCHELERS antropologie, in de bepaling van de mens als „wezen dat over zichzelf heenwijst". Dat over-zichzelf-heenwijzen wordt nu eens bepaald als de oneindige mogelijkheid tot zijn van het vrije, geestelijke wezen, dan weer als het afhankelijk zijn van het in-zichzelf-beperkte wezen van de transcendente God. Het is kenschetsend voor SCHELER dat hij in dezelfde bewoordingen over het goddelijke spreekt als over het metafysisch absolute, bijzonder wanneer hij als hoofd-thesis van zijn godsdienstfilosofie het eigen karakter van de religieuze act poneert [24]). Doch gedurende zijn eerste periode (tot 1922) heeft er bij SCHELER een uitzuiveringsproces plaats, waarvan zijn werk *Probleme der Religion* een hoogtepunt uitmaakt. In dit werk treffen we zeer evenwichtige beschrijvingen aan van de verhouding tussen God en mens waarin zowel het in en van God zijn van het schepsel wordt beklemtoond als zijn afstandelijkheid. Het begrip 'transzendent' wordt op sommige bladzijden volledig uitgezuiverd van zijn psychologische en vitalistische elementen. Hier vinden we echt geniale flitsen over het lijden, gebed, liefde, 'amare in Deo', momenten van grote oprechtheid en scherpe, zuivere intuïtie. Deze richting kondigt zich aan in zijn beste werken, breekt echter nooit volledig door. Hier en daar *raakt* SCHELER objectieve, religieuze waarden, doch het blijft meestal bij een juist en fijnzinnig aanvoelen en vóórvoelen; zelden neemt hij er werkelijk bezit van of liever nemen zij bezit van hem. Daarnaast komen bladzijden voor vol dubbelzinnige beweringen en verwarring-stichtende terminologie. In SCHELER lagen vele mogelijkheden; rond 1920 scheen hij op weg naar een zuivere godsdienstfilosofie, was zijn filosofie christelijk georiënteerd.

Het feit van zijn verzaken heeft vele mensen er toe aangezet te beweren dat SCHELER slechts uiterlijk en vrij oppervlakkig door het katholicisme was beïnvloed. Wie zal het geheim van deze ziel ooit peilen? Kan men niet met evenveel recht zeggen dat SCHELER de *zoekende* mens was; is dit voort-

---

[24]) Cfr. Fr. VANDENBUSSCHE, *De verhouding tussen godsdienst en metafysica volgens Max Scheler,* in: *Bijdragen* 20 (1959) 411-427.

durend zoeken, dit radicale zich-onbevredigd-voelen geen aanduiding dat SCHELER op weg was naar het religieuze? Naar God toe of Hem bestrijdend, Hem zoekende in al te menselijke fenomenen, steeds is hij toch met God bezig. Een voortdurend spreken over God, ook op een onhandige manier, wijst op een zoeken naar God. Was misschien het religieuze de laatste grond van al zijn zoeken en kon hij juist van dit zoekende ,,op weg zijn'' naar God geen afstand doen om te rusten *in* God? Was dit de subtiele bekoring van zijn leven, waaraan hij al te dikwijls is bezweken? Was hij in zijn ogenblikken van oprechtheid niet zo godsdienstig, dat hij in de natuurlijke mens de voorafbeeldingen schouwde van zijn bovennatuurlijke bestemming, dat hij enkele religieuze houdingen juist aanvoelde? Na 1922 wordt dit uitzuiverings-proces afgebroken; er heeft dan een ontwikkeling plaats, doch een eenzijdige. Enkel de pantheïstisch geschakeerde levenfilosofie wordt consequent doorgedacht en de tegenkrachten worden uitgeschakeld. Men kan dus tegelijk spreken van een breuk en van een ontwikkeling.

In SCHELERS filosofie van vóór 1922 stonden twee gedachtenstromingen tegenover elkaar: een levensfilosofie van de ongedurige mens en een eerder Platonisch gerichte godsdienstleer. Dynamische en statische elementen stonden in spanning tegenover elkaar, zonder dat SCHELER er in geslaagd was ze harmonisch te verwerken. Het ideaal-beeld van de persoon werd gegeven door Gods kijk op het menselijk wezen; de mens was er voortdurend naar op weg. De mens stond tegelijk in en boven de geschiedenis. God was de absoluut-zijnde die zin gaf aan alles, het Heil waarheen ieder schepsel streefde. De evenmens was onaantastbaar in zijn anders-zijn, al vormde hij met gans de natuur en al zijn medemensen een ,,Gesamtperson''. Met recht kan men beweren dat de filosofie van SCHELER een poging is om deze beide polen in harmonie te brengen, welke in een eerste periode in vruchtbare spanning tegenover elkaar stonden. In zijn tweede periode wordt aan deze spanning een oplossing gegeven door ze op te heffen. Alles wordt beweging: God wordt een wordende God, de mens realiseert zich slechts *in* de geschiedenis. Het is niet meer het zoeken naar iets, maar het zoeken van het zoeken, een pure beweging, die haar zin in zichzelf vindt.

Na 1922 verwerpt SCHELER de Platonische ideeën-leer, welke ,,ideae ante res'' aanneemt en beweert hij dat de ,,Ideen *mit* den Dingen sind''. Dit is juist. Doch meteen verwerpt hij het godsdienstige in christelijke zin. Was dit de enige evolutie uit zijn vorige filosofie? Of wijst dit er enkel op dat zijn godsdienstfilosofie niet realistisch genoeg was gefundeerd en bij een potentieel schouwen bleef? Was de ontwikkeling naar een dieper, uitgezuiverd christendom niet even goed mogelijk geweest? Had hij niet even goed de weg van een BERGSON kunnen opgaan, uit de levensfilosofie naar de persoonlijke, transcendente God? Franz MARC zegt over zijn kunstwerken: ,,Wir Maler kennen jenen geheimnisvollen Moment in unsrer Arbeit, in dem das Werk zu atmen beginnt. ... Waren wir auch zu Beginn Herr des Bildes, so werden wir in diesem Moment sein Sklave.'' Het valt te betwijfelen of SCHELER ooit dit moment heeft gekend. Kwam hij ooit volledig los van zichzelf, om de slaaf te worden van zijn werk, van God waarover hij zo dik-

wijls sprak? Bernard WELTE meent van niet[25]). Max SCHELER is te bewonderen als oorspronkelijk denker, om de rijkdom van zijn beschrijvingen; hij voert de lezer mede op zijn ontdekkingstochten in het rijk der waarden. Zijn kracht werd echter zijn zwakte: hij bleef al te zeer staan bij het fenomeen van het godsdienstige, bij de beschrijving van het karakteristieke ervan. De wortel en de grond van het religieuze fenomeen werden onvoldoende belicht. Dit gemis aan diepgang, aan metafysische ernst ligt ten grondslag aan zijn tekorten, aan zijn oppervlakkigheid en dubbelzinnigheid. SCHELERS gedachten boeien, doen steeds nieuwe problemen oprijzen, begeesteren soms; ze zijn nooit een laatste antwoord op de gestelde vraag.

Heverlee-Leuven FRANZ VANDENBUSSCHE, S.J.

## ZUSAMMENFASSUNG

### Max Schelers Religionsphilosophie. Bruch oder Entwicklung?

In diesem Artikel über Schelers Religionsphilosophie wollen wir die zwei Perioden seines religiösen Denkens mit einander vergleichen. 1922 verliess Scheler die katholische Kirche; bedeutet dieser Schritt auch einen Bruch in seiner Religionsphilosophie oder läuft durch sein ganzes religiöses Werk eine durchgehende Linie? Haben wir es mit einem Bruch zu tun oder mit einer Entwicklung? Wir beginnen unsere Untersuchung mit einer gründlichen Auseinandersetzung von Schelers Denken über die Transzendenz Gottes, von der wir drei Aspekte beleuchten wollen: die Vorerfahrung des Transzendenten, dessen echte Beschreibung und schliesslich dessen innermenschliche Dimension in Schelers letzten Jahren. Auf Grund dieser vorbereitenden Untersuchung werden wir dann ein Gesamturteil über Schelers Religionsphilosophie versuchen.

In *Vom Ewigen im Menschen* gibt Scheler eine sehr gute Analyse des religiösen Aktes, besonders von seiner intentionalen Gerichtetheit auf das Transzendente. Was versteht Scheler hier unter dem Transzendenten? Seine Darlegung beginnt auf folgende Weise: das Charakteristische jedes religiösen Aktes ist, dass in ihm alle endlichen Dinge zu einem Ganzen zusammengefasst und zur Idee „Welt" vereinigt werden. Diese Welt wird nun durch den religiösen Akt transzendiert. Die Tatsache, dass Scheler die die Welt zusammenfassende Aktivität bereits religiös nennt, dass er das Uebersteigen der endlichen Welt durch den religiösen Akt der unmittel-

---

[25]) Bernard WELTE, *Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie,* in: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen), 1950, Viertes Quartalheft, p. 394. „Mit dieser Bewegung (Existentialismus), was immer sie auch im einzelnen ergeben mag, muss jedenfalls die Schwäche in den sonst so ursprünglichen und lebendigen Gedanken von Otto und Scheler und den ihnen Nachdenkenden und Nachlebenden sichtbar werden: sie zeigen wohl das Phänomen der Religion in seiner ursprünglichen Farbe, aber sie lassen dessen Wurzeln und Fundamente im Dunkeln, sie erweisen nicht ihren unbedingten Ernst und muten so vom Ernste des existentiellen Denkens aus gesehen wie ästhetische Phänomene — im Sinne Kierkegaards — an. Sie können so, wenn sie nicht einer Vertiefung fähig sind, der letzten Frage dieser Stunde nicht mehr ganz standhalten."

baren, direkten Einsicht dieses Aktes in die grundlegende Unzureichendheit dieser Welt zuschreibt, lässt vermuten, dass die religiöse Transzendenz hier nicht sauber gefasst wird. Stehen wir hier nicht einer Vorerfahrung, einem Vorgefühl des Religiösen gegenüber, das in gewisser Weise noch ungeschieden ist von anderen Arten von Ganzheitserlebnissen und noch nicht zu selbständiger Eigenheit gekommen ist?

Die Erklärung, die Scheler vom Götzendienst gibt, weist in die gleiche Richtung. Unter diesem Gesichtspunkt gesehen, können wir über Scheler als über den nach Gott suchenden Menschen sprechen. Dann fällt uns besonders die *Einheit* in Schelers Werk auf, und wir sind geneigt, den Unterschied zwischen der Zeit vor 1922 und danach als einen Unterschied von Nuancen anzusehen. Das ist nur die halbe Wahrheit. Scheler war nicht nur der suchende Mensch; in seinen drei Hauptwerken, *Formalismus, Probleme der Religion* und *Wesen und Formen der Sympathie,* finden wir Seiten, die von echt religiöser Einsicht zeugen, von scharfer und tiefer Erfahrung von Gottes Transzendenz. In diesem Zusammenhang wollen wir auf zwei Punkte hinweisen: Schelers Ansichten über die religiöse Sprache und seine Erklärung der Formel „amare in Deo".

Die Freiheit, mit der die religiöse Sprache nach Scheler ihre Bilder anwendet, illustriert zwar auf treffende Weise den menschlichen Ursprung dieses Sprechens über Gott, aber zugleich auch das Unaussprechliche von Gottes Fülle.

Eines der Hauptthemen von Schelers Religionsphilosophie ist das Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen; die Formel, mit der er seine Gedanken in dieser Hinsicht zusammenfasst, lautet „amare in Deo". Durch die Liebe zu Gott identifiziert sich die geistige Person, was ihre *Wesenheit* betrifft, mit der Idee, die Gott von ihr hat, aber der Liebesakt von Gott und Mensch bleibt unterschieden. Nie ist die menschliche Person realiter eine Funktion Gottes. Es scheint uns, dass Scheler in der Erklärung der Formel „amare in Deo" die harmonischsten, ausgewogensten und tiefsten Ausdrücke für dies Kernproblem der Gotteserfahrung gefunden hat.

Im Vergleich mit diesen Texten, können wir die letzte Periode von Schelers philosophischem Denken nur als einen Bruch mit der vorhergehenden bezeichnen. In seinem letzten Buch, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* spricht er von der menschlichen Selbstdeificatio und wird das menschliche Weltgeschehen die Geschichte Gottes selbst.

Am Schluss unserer Untersuchung versuchen wir, diese verschiedenen Gegebenheiten zu einer Synthese zusammenzuarbeiten. Schelers Persönlichkeit ist charakterisiert durch seinen empfänglichen, beweglichen und unbeständigen Geist. Das zentrale Wort seiner Philosophie ist: Bewegung, Tendenz, hinaus, hinüber, Uebergang, zwischen. Schelers Religionsphilosophie war immer, und besonders vor 1922, vielsinnig; sie konnte sich in verschiedenen Richtungen entwickeln. Aber gerade während dieser ersten Periode findet in Scheler ein Reinigungsprozess statt, wovon sein Werk *Probleme der Religion* einen Höhepunkt bildet. Hier *berührt* er objektive, rein religiöse Werte; die echt religiöse Haltung wird genau gefühlt und er-

fahren. Wir finden sogar Stellen, wo die echte Transzendenz durchbricht.

Nach 1922 wird dieser Reinigungsprozess abgebrochen; es findet eine Entwicklung statt, jedoch einseitiger Art. Nur die pantheistisch nuancierte Lebensphilosophie wird konsequent durchgedacht. Ist das ein *definitiver* Bruch? Warum spricht Scheler in dieser Periode weiter von „deitas", vom „Absoluten", von „Heiligkeit", „Gottesbewusstsein" usw.? Warum widersetzt er sich der Bezeichnung Atheist und selbst Pantheist? Wer wird das Geheimnis dieser Seele aufdecken? Kann man nicht mit ebensoviel Recht sagen, dass Scheler der suchende Mensch blieb; ist dies fortdauernde Suchen, dies radikale Sich-unbefriedigt-Fühlen kein Anzeichen dafür, dass Scheler auf dem Wege zum Religiösen war? Auf Gott zu oder ihn bestreitend, ihn suchend in alle menschlichen Erscheinungen, ist er immer mit Gott beschäftigt. Dass er fortdauernd, wenn auch auf ungeschickte Weise, über Gott spricht, ist ein Zeichen dafür, dass er nach Gott sucht. War vielleicht das Religiöse der letzte Grund all seines Suchens, und konnte er eben auf dies suchende Auf-dem-Weg-Sein nicht verzichten, um *in* Gott zu ruhen? War dies die subtile Versuchung seines Lebens, der er allzu oft erlegen ist?

# THIELICKE'S „ETHIK DES POLITISCHEN"

Trouw aan zijn opvatting over de „Konfliktsituation" als model voor de ethische verhouding tot de wereld (vergel. met de „casus perplexus", II, 1, 147) [1]) maakt THIELICKE ook van dit boek [2]) hoofdzakelijk een studie van limiet-gevallen. Met de publicatie ervan wil hij tevens enkele grondstellingen der katholieke moralisten afwijzen en tegelijk die moralisten uitnodigen tot een oecumenisch gesprek over de weerslag die diepe dogmatische verschillen op de ethische leer hebben. Vrij omslachtig, maar goed gedocumenteerd en zeer eerlijk worden hier de lutherse, katholieke en calvinistische stellingen in politicis naast elkaar gesteld. De opzet daarbij is niet het belichten van de uiterlijke gelijkenissen in de octrine of het broederlijk samentreffen in de concrete actie; integendeel, THIELICKE wil — en terecht — ons dieper bewust doen worden van de blijvende verscheidenheid in de principiële stellingnamen om zo „falsche Frontstellungen zu korrigieren und an den zentralen Punkten der *wirklichen* Verschiedenheit das Gespräch der Wahrheit einsetzen zu lassen" (II, 2, 4381). Eerlijkheid immers blijft voorwaarde tot dieper ontmoeten (zie zijn fenomenologie van de Wahrhaftigkeit, II, 1, 337 vlg.).

THIELICKE beschouwt de „kleinbürgerliche... Normalfall als ungeeignetes ethisches Modell" (II, 1, 688, 713). Hem interesseren enkel de „Grenzsituationen". Staat zijn eigen leven niet geheel in het teken van het grensgeval, „das Modell dieses Aeons überhaupt" (II, 1, 813)? Als evangelisch raadgever voor vele politieke groepen kent hij de oorlog, de CDU, de Russen en de internationale problematiek (het voorwoord van dit deel werd in Hong-Kong geschreven tijdens een verblijf in Oost-Azië). De kritische toestand van het sedert 1945 verdeelde Duitsland en van een gehele wereld in koude-oorlog-stemming wordt voor hem nog geamplificeerd door de eigen spanningen binnen de evangelische kerk, waarin de piëtistische jenseitstendenz zich plaatst tegenover de incarnationistische groep, die meent geloofsbeleving en bepaalde politieke stellingnamen te moeten vereenzelvigen. En dan is er nog het bijzonderste grensgeval, Rome.

De grenssituatie is de karakteristieke verschijningsvorm van de „Untergrundethik", de ethica na de zondeval. Daarmee bedoelt THIELICKE, in aansluiting bij Karl JASPERS, dat het weinig zin heeft voor eens en altijd een schoon gebouw van ethische beginselen op te trekken waarin ook hier en daar een plaatsje voorzien is voor de uitzonderingsgevallen. Elk geval is

---

1) De getallen tussen haakjes verwijzen resp. naar Band (b.v. II), deel (b.v. 1), door de auteur zelf genummerde alinea (b.v. 147).

2) Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik*, II/2. Band, *Ethik des Politischen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 16 x 23.5, XXIII + 787 blz., ing. DM 38.—, geb. DM 43.— (zie bespreking van II/1. Band: *Bijdragen* 17 (1956) 189 vlg.).

uniek geval en dus zijn er eigenlijk geen uitzonderingsgevallen omdat er helemaal geen „Idealfall" bestaat. Wij leven immers in de institutionele zonde, die uitdrukt dat „dieser Aeon nicht von stabilen Schöpfungsordnungen durchzogen ist, die eine Art character indelebilis besässen und an denen man Mass zu nehmen vermöchte" (II, 1, 695). Is dit overigens geen normaal gevolg van ons eschatologisch bestaan tussen schepping en laatste oordeel in, de twee extreme grenzen waartussen het landschap van de wereld ligt (II, 1, 708)? En in dat landschap moet men wel „den Urstandsordo mit seinem Naturrecht als richtunggebend" afwijzen, want wij staan in een „totaliter aliter gewordene Welt post lapsum".

THIELICKE wil dit „heisses Eisen" (II, 1, 698) niet mijden. De totaal nieuwe situaties van zijn eigen tijd (het communisme, de atoombom, de democratie, en zelfs de non-violence van Gandhi) schijnen hem exemplarisch voor de ethische grond-situatie. Doch hoe hiervoor een christelijke houding vinden? Hoe deze afleiden uit de lutherse traditie? Maar wat is die traditie en wat laat toe te ontkomen aan haar afzondering in een kerkelijk „natuurreservaat van de 16de eeuw" (II, 2, IX)? Dit boek wil daarenboven de eigenlijke politici helpen bij het nemen van hun beslissingen, niet door hun abstracte beginselen voor te houden, maar door „einen Christen der Politik macht in ein Gespräch darüber zu verwickeln, wie er gemäss seinem Selbstverständnis die Affinität politischer Entscheidungen zu seiner christlichen Existenz interpretiert" (II, 2, XI).

Er worden hier dus geen normen afgeleid uit een natuurrecht, waaruit dan toepassingen volgen voor de politieke praxis zoals J. MARITAIN *(Man and the State)* of Y. SIMON *(Philosophy of democratic Government)* dat doen. THIELICKE aanvaardt immers geen natuurrecht en verwerpt de katholieke thesis over de *analogia entis* met de opvatting over een „intakten Seins-ordo" waarin „der Begriff einer gefallenen Welt und einer Notverordnung" slechts zeer beperkt wordt aangenomen (II, 2, 1918)[3]. Theologisch kan hij ook geen natuurrecht aanvaarden, want „Die Sünde durchdringt alles, so dass ein eindeutig und uneingeschränkt sein Sollendes gar nicht denkbar ist" (I, 2080). Trouwens de katholieke natuurrechtsopvatting „ist unbiblisch und weist eher auf aristotelisch-griechische Ursprünge zurück" (I, 813).

Zijn vertrekpunt is zuiver existentieel-personalistisch: „die Existenz für das Einzel-Ich *in politischer Situation*" (II, 2, XII). Daarmee wordt dit boek juist in het licht van de behandelde grensgevallen principieel zo belangrijk (THIELICKE bedoelde het eerst als één hoofdstuk). Het politieke is immers „het" type voor de boven-persoonlijke domeinen in hun spanning tot het „Einzel-Ich".

Methodisch wil de auteur vanuit het concrete grensgeval de Schrift

---

[3]) „Die Folge davon ist," zo vervolgt de tekst, „dass die Kirche unvergleichlich andere und grössere Ansprüche an die Staatsordnung stellen kann, und dass ihr darum eine Art christlicher Dirigismus (ofschoon „nuancenreich") gegenüber dem Staate vorschwebt" (ibid. en nota 1).

lezen en aldus de christelijke zin voor die situatie doen opduiken uit de eenmalige situatie zelf, in plaats van de Schrift te lezen, er een gestructureerd stel axiomata uit te distilleren en deze toe te passen op deze situaties (II, 2, 6). Tegenover „Gesetzethos" stelt hij „Situationsethik" (II, 1, 1084).

Met behulp van drie actuele probleem-kernen onderzoekt hij het politieke leven, waarbij hij telkens de nieuwheid van de huidige situatie doet uitkomen tegenover de toestand van het Romeinse Rijk (PAULUS' verhouding tot de Staat) of van de Reformatie (LUTHERS leer over de spanning Kerk—Staat), nl. drie historische verschuivingen: 1) „die Wandlung vom Obrigkeitsgedanken zum demokratischen Gedanken", 2) „die Wandlung vom Obrigkeitsgedanken zur ideologischen Tyrannis" (met een hele controverse over het marxistisch leninisme), 3) „die Wandlung vom Obrigkeitsgedanken zur eigengesetzlichen Apparatur". Uit de analyse van ieder dezer processen volgt dat in de moderne democratische staat de gezagsdragers wel door toedoen van de burgers hun gezag verwerven, maar dit brengt niet mee, evenmin als in de staatsstructuur van PAULUS' tijd of van de zestiende eeuw dat de staat door de mens wordt geschapen. Zo geldt ook voor de moderne democratie de lutherse stelling dat „der Staat eine gnädige Intervention Gottes ist, die der Selbstzerstörung der gefallenen Welt Einhalt gebietet" (II, 2, 106). Enkel een totalitair regime onttrekt zich aan de inschakeling in het heilsplan: „Darin zeigt sich dass er im theologischen Sinne nicht mehr Staat sondern Pseudokirche ist" (II, 2, 132).

Ongetwijfeld had ook LUTHER „einen Instinkt für die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen" (II, 2, 441), waarbij het geweten in grenssituatie komt doordat een bepaald wetmatig verlopend sociologisch verschijnsel (b.v. de vrouwenemancipatie) alle moraliteit ten overstaan van een irreversibel proces schijnt uit te schakelen en dus meteen door dit fataal gebeuren elk vrij optreden ontkracht. Opnieuw meent THIELICKE hier vanuit de situatie het christelijk antwoord te kunnen vinden: de concrete situatie immers openbaart ons het bestaan van psychologische „Entscheidungszonen" (II, 2, 866), waarin het eigen ik de „Eigengesetzlichkeit" van die grote historische processen kan transcenderen door ze inwendig te aanvaarden of er zich tegen te verzetten (II, 2, 880). R. OPPENHEIMER is hier de illustratie. Erg duidelijk blijkt deze verklaring van de dialectiek vrijheid-determinisme toch niet.

In het licht van deze fenomenologie tracht THIELICKE dan de lutherse leer over de staat opnieuw te valoriseren. De staat blijft een „remedium necessarium naturae corruptae" (II, 2, 889). Hij is tegelijk veroordeling en genade, en is dus beperkt tot de wereld van na de zondeval. „Der Staat ist keine Schöpfungsordnung, sondern eine Notverordnung der gefallenen Welt" (II, 2, 895). In bijbels perspectief volgt daaruit dat „das Gewaltregiment des noachitischen Bundes seine Legitimation erhält" uit Gods liefde zelf (II, 2, 1591). Uit die theologische zin ontvangt de staat ook zijn begrenzing. Hij is enkel voorlopig en dus moet ook zijn macht institutioneel relatief worden gemaakt. Toch heeft de verdeling der machten (MONTESQUIEU) hoofdzakelijk „die rein negative Funktion, eine von der

Liebe *gelöste* Macht vor den aüssersten Exzessen zu bewahren" (II, 2, 1624).

Hoe moet de politicus dan optreden? Hij moet „seine Macht aus dem Motiv einer antwortenden und nachvolziehenden (nl. Jezus) Liebe gebrauchen" en hij kan dat enkel „wenn er sich in die Geschichte mit Gott einbeschlossen weiss und wenn er aus dieser 'Situation' heraus den theologischen Hintergrund der Macht verstanden hat und sich auf ihn bezieht" (II, 2, 1611). Op grond hiervan onderschrijft hij dan ook het subsidiariteitsprinciep (zonder de term zelf te vermelden). Ook hier redeneert hij vanuit de grens-opvatting en door voorbeelden uit het opvoedingsrecht der ouders en uit de welvaartstaat illustreert hij hoe men zich bijzonder moet hoeden voor de algemene trend naar een „Staats-maximum". De concrete houding van evangelischen en katholieken lopen in deze domeinen parallel (II, 2, 1923 over onderwijs; 2074 over pluralisme), ofschoon de theologische fundering van hun stellingen zeer verschillend is (II, 2, 1917, 1922).

Geheel de derde afdeling van het werk is gewijd aan het onderzoek van de voornaamste „Grenzsituationen der Staatlichkeit": recht en plicht van weerstand, waarbij het eeuwenoude probleem van de tirannenmoord in moderne situatie (Hitler) wordt behandeld; de militaire gehoorzaamheid (o.m. de zin van de „drill"); de atoomoorlog; het pacifisme; de dienstweigering. De studie van het recht op verzet reveleert „die noëtische Fruchtbarkeit der Grenzsituation" (II, 2, 2570). Hij stelt de concrete vraag: wie is in een totalitaire staat bevoegd om als „weerstander" op te treden? Het is onmogelijk een pasklaar antwoord te vinden in de traditie. Men moet wel „die gewandelte Staatswirklichkeit der Moderne zum Ausgangspunkt nehmen" (II, 2, 2468). De marxistische staat is zo onmenselijk dat hij totaal onrecht wordt en ophoudt heilsmiddel te zijn. Weerstand is dus plicht. LUTHERS leer over de Twee Rijken is dus niet toepasselijk op de totalitaire staat (vlg. II, 1, 2025, tegen K. BARTH), maar zij blijft inspirerend door „gewisse Grundintentionen" (II, 2, 2559; vergel. ook 2903). Volstaat deze losse affirmatie echter om de huidige houding in overeenstemming te brengen met de traditie? Kan de actualistisch ingestelde theoloog hier theoretisch wel een antwoord op geven?

Ook hier blijft THIELICKE kontroversist; de laatste hoofdafdeling is een confrontatie van de lutherse leer met de stellingen van katholieken en gereformeerde calvinisten. De kern van het verschil met de katholieken [4]) ziet THIELICKE, zoals reeds vermeld, in de vraag omtrent het natuurrecht. De afgrond is onoverbrugbaar (II, 2, 3872). Schepping is immers relatie; de relatie is totaal verstoord en nu kan men, gelijk de katholieken dat doen, „allerdings nicht mehr den Versuch machen, ontisch unberührte Bezirke *extra* relationem auszumachen" (II, 2, 3875). Met dit laatste gezegde overdrijft hij de katholieke stelling, die ook aanneemt dat de mens gewond is, en wel de gehele mens, maar niet totaal (totus, sed non totaliter). Daar de katho-

---

[4]) Soms zijn ook de concrete moraal-opvattingen van THIELICKE onaanvaardbaar voor katholieken; zo b.v. zijn caricatuur van de katholieke moraal in zake vruchtafdrijving (II, 2, 1449 vlg.) en zijn verwarde beschouwingen over het leergezag in de Kerk (II, 2, 1238 vlg.).

lieken een natuurrecht aannemen en de staat hierdoor, om zichzelf te zijn, gebonden is, volgt logisch dat de Kerk ook tegenover de staat haar „Lehr- und Wächteramt, die den trend zu indirekt theokratischen Tendenzen in sich bergen" (II, 2, 3880) kan doorzetten. Daartegenover stelt het lutherse denken dat: „die Weltordnungen selbst sind nicht naturrechtlich und also auch nicht kirchlich zu reglementieren, sondern sie sind nach den Regeln der Vernunft zu gestalten" (II, 2, 3884). Waarop men dan de vraag kan stellen waarom deze „Regeln der Vernunft" als niet (of niet te zeer) gewond door de zondeval méér te vertrouwen zouden zijn dan het katholieke „Naturrecht"? In dit verband is ook volgende uitspraak weinig begrijpelijk: „Nicht die objektiven Ordnungen haben also eine Affinität zum Christlichen, sondern die Vernunft hat eine solche Affinität" (II, 2, 3889). Is er dan toch ergens een gezond georiënteerde en oriënterende „intakte Restbestand" (II, 2, 3874) in de mens? Wel kan THIELICKE een beetje paradoxaal besluiten over de lutherse kerk: „sie predigt also kein Naturrecht, sondern sie wacht über dem Natur-Unrecht" (II, 2, 3891), maar daarmee vordert het theologisch inzicht terzake weinig.

De theoretische verschillen nemen echter niet weg dat THIELICKE de Twee Rijken-leer en de opvattingen van de laatste Pausen (hij bewondert de encyclieken) in hun uitwerking samen doet vallen (II, 2, 3944 en 3949). Lutheranen en katholieken verwerpen een „Säkularismus", die voert tot „Selbstüberhöhung der Welt", maar aanvaarden — de katholieken met meer terughouding dan de lutheranen — een „Säkularisation", waardoor de wereld mondig wordt en zich van elke vorm van theocratie ontvoogdt.

Hij distancieert zich ook van Rome door zijn historisch verklaarbare huiver voor het katholieke machtsmisbruik. Vandaar zijn terughouding t.o.v. confessionele partijen, al erkent hij dat er noodsituaties zijn, die één katholieke partij vorderen om b.v. een extreem materialisme, dat de grondvesten zelf van het mens-zijn aantast, te kunnen afweren.

Terugblikkend op het gehele werk zien wij THIELICKE hoofdzakelijk als een existentieel theoloog. Tegenover de deductieve methoden der katholieken benadert hij de werkelijkheid „mit einer Theologie 'im Rücken' und von einer Lehrtradition 'herkommend' " en wil dan zo inductief bij het detail van de historische realiteit aanvangen en dan „nach den Grundsätzen zurückfragen und sie im Akte dieses Zurückfragens dann neu gewinnen" (II, 2, 4344). Enkel zo groeit theologisch inzicht. „In der Reflexion über konkrete casus, wie etwa über die Kriegsfrage, *entwickelt* sich erst die Schöpfungs- und Sündenlehre" (II, 2, 4352) [5]). Hij geeft toe dat deze houding voor de evangelischen een groot risico en veel onzekerheid meebrengt. Maar dit is de prijs voor haar vrijheid. Het is een karavanenweg tussen vele

---

[5]) Illustratief voor zijn opvatting is nog volgende passage: „Auf keinen Fall aber steht die Tradition für einen *unmittelbaren,* d.h. kasuistischen Zugriff der Ethik einfach zur Verfügung. Was unter den Begriffen Schöpfung und Sünde wirklich und im einzelnen zu verstehen sei, entwickelt sich für den theologischen Denker vielmehr aus jener Summe von einzelnen Entscheidungen, die er bei der Interpretation von sehr speziellen Problemen zu fällen hat" (II, 2, 4354).

afgronden: „Ist hier die Grenze zwischen Wagnis und Unverbindlichkeit wirklich noch geschlossen?" (II, 2, 4359). Er moet wel ergens een vaste bodem bestaan — zoniet was er geen geloof *aan* —, maar hoe hem vinden? En, zegt THIELICKE, wordt het object van de geloofsact niet juist *in* die act gevonden, zonder dat het object premisse hoeft te zijn waaruit men de act deduceert (II, 2, 4361)? Daarenboven put men de norm niet uit zijn individuele metaphysische reflexie, maar wordt hij gelezen in de Schrift. Hier ligt dan een ander onderscheid met de katholieken, die van hun natuurrecht een soort algemeen geldende codex schijnen te maken (is dat zo?). Voor de protestant wordt het een individueel gesprek met de bijbel waardoor „ich von den heute mich bedrängenden Einzelproblemen (......) auf die Botschaft der Schrift hin zurückfrage und mich umgekehrt von ihr auf diese Probleme hin befragen lasse" (II, 2, 4369). Uit dit principieel individualisme volgt de grote verscheidenheid der protestantse moraal-opvattingen in politicis, die hun een „polyphon bewegt und gelegentlich atonal-regellos scheinend" karakter geeft (II, 2, 4380).

Dit werk biedt dus helemaal geen synthese (zelfs principieel niet, gezien de actualistische instelling, II, 1, 1088), wel perspectieven, geen wetboek van algemeen geldende beginselen, wel een bundeling van authentiek christelijke inzichten, waardoor het als geheel genomen ook voor katholieken een echt „Stück Diakonie des Denkens" (II, 2, XIV) kan worden. Het biedt materiaal dat ook hen tot bezinning kan brengen en helpen doorbreken doorheen het formalisme van de letter naar de oorspronkelijkheid en onherhaalbare eigenheid van elke situatie, die toch telkens door God gegeven wordt als nieuwe genade en uitnodiging tot vrij en persoonlijk antwoord, tot een „christliche Improvisation" (II, 1, 1096).

Leuven J. KERKHOFS, S.J.

# BOEKBESPREKINGEN

## EXEGESE

Marie-Louise Henry, *Das Tier im religiösen Bewusstsein des alttestamentlichen Menschen, (Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Religionsges., 220/221)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 15.5 x 23.5, 52 blz., ing. DM 3.80.

Deze brochure bevat de tekst van twee voordrachten, die de schrijfster in september 1957 hield voor de „Theologische Week" aan de Universiteit te Rostock. Uitgaande van Gn 1-3 wil deze studie twee fundamenteel-verschillende houdingen van de oudtestamentische mens tegenover het dier blootleggen: in Gn 2 zou er sprake zijn van een „unio magica", waardoor mens en dier in de grond niet verscheiden zijn (daar ze allebei tot de „numineuze bankring van het Leven" behoren: 9), terwijl in Gn 1 de mens principieel onderscheiden van het dier wordt geacht. Deze tweede tendens zou echter geen grote toekomst kennen, terwijl de eerste heel wat sporen zou achtergelaten hebben in het burgerlijk recht (verantwoordelijkheid der dieren), in de kultische wetgeving (substitutie in het offer), de lyriek (b.v. in Ps 104) en in de profetische teksten (Is 11: de messiaanse dierenvrede). Niet alleen lotsverbondenheid, maar zelfs een onbetwistbaar overwicht van het dier wordt in het OT teruggevonden: het dier bezit een irrationele macht, en dient tot voorbeeld aan de mens, „het meest stuurloze wezen van de schepping" (44, naar aanleiding van Is 1, 3 en Jr 8, 7). Ten slotte komt deze brochure tot de paradoxale conclusie: „De mens heeft behoefte aan het dier om tot het beleven van God te komen" (46).

Het paradoxale van dit betoog springt onmiddellijk in het oog. De argumenten, die S. voor elk van de hierboven aangeduide punten aanvoert, lijken ons niet vrij te pleiten van spitsvondigheid of zelfs van ongerijmdheid. Dat in Gn 2 dezelfde formule voor het levensprincipe *(nèfèsj chajjîm)* van mens en dier gebruikt wordt (14), bewijst geen afwezigheid van onderscheid, maar slechts de gemeenzaamheid van het geschapen-zijn (zoals op p. 32 wordt toegegeven). Het verhaal over de naamgeving, door de mens, van de dieren (Gn 2) bewijst precies niet dat de hagiograaf het perspectief deelde, dat de dieren wél „een hulpe hem gelijk" voor Adam zouden kunnen zijn (tegen p. 19), vermits Eva verkozen wordt boven de dieren. Bewijst het „os ex ossibus meis" niet eerder de totale (psychisch-somatische) verbondenheid van man en vrouw, dan wel hun gelijkaardigheid (in de voortplantingsfunctie) met de dieren (tegen p. 20)? — Hoe kan de bekoringsscène van Gn 3 het bewijs leveren dat er „duidelijke sporen zijn van het bewustzijn aangaande een raadselachtige verbondenheid van alle schepselen in de sfeer van de zedelijke beslissing" (21)? — Wordt in Gn 1 de mens „aan de kant van de Godheid" geplaatst; hij blijft toch ook schepsel (24)? — Bewijst Ex 21, 28 dat het dier „zijn verantwoordelijkheid draagt zoals de mens" (26)? — Wijst de substitutie van de mens door het dier in het offer op een „enge wezensgemeenschap" tussen beide, en niet eerder op een „zakelijk belang" (32), als waardevol bezit nl. (tegen 30)? — Kan men een ernstig argument halen uit Ps 104, 21 *(biqqésj)* voor de gelijkaardigheid der „dierenziel" met die van de mens, omdat *biqqésj* ook gebruikt wordt voor „Gods aangezicht zoeken" (34)? Is er niet eerder sprake van het bekende psychologisch verschijnsel, dat de mens ook aan niet-menselijke wezens zijn eigen reacties toeschrijft (b.v. de auto „staat te wachten")? — Klinkt het niet enigszins potsierlijk, wanneer aan het dier een „houding" toegeschreven wordt „die op die van het menselijk bidden gelijkt" (35), terwijl dat laatste „slechts" door een grotere verstandelijke klaarheid gekenschetst is? — Bewijst de sprekende ezelin van Balaam dat het OT geloofde in een „wonderbare kennis van de dieren, die in een dimensie reikt die niet toegankelijk is aan het menselijk vernuft" (40)? — Grenst het niet aan het ongerijmde wanneer men Mk 1, 13 (Jesus bij de dieren in de woestijn) gaat verklaren als een bewust aansluiten van de Heer bij de redeloze schepselen Gods, die beter dan de mensen Gods wil vervullen (46)? J. De Fraine

P. J. Du Plessis, ΤΕΛΕΙΟΣ, *The Idea of Perfection in the N.T.*, diss. Kampen, Kok, 1959, 15 x 23, 255 blz., *f* 6.90.

De keuze van dit onderwerp getuigt van durf. Tot dat inzicht komt de lezer al in het eerste hoofdstuk waar hij de zeer uiteenlopende interpretaties van dit begrip ontmoet. Men

treft de katolieke exegeze daar (en op p. 171) zonder meer onder de „moral connotation" aan: volmaaktheid op bazis van de evangelische raden als hogere vorm van moraliteit die niet voor iedereen is weggelegd. Graag delen wij het bezwaar dat de meeste kommentaren onzerzijds uit Mt 19, 21 (rijke jongeling) de raad van armoede als roeping van een speciale groep willen destilleren. Wij willen er echter op wijzen dat de „monastieke interpretatie" in het katolieke kamp toch ook uitzonderingen kent. Zo b.v. het gezag hebbende kommentaar van J. SCHMID *Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament)*, Pustet, Regensburg 1956[3], p. 282. In de zelfde geest schreef M.-E. B(oismard) in de *Revue Biblique* 63 (1956) 467 (Bulletin). — Vervolgens wordt de metode van deze studie uiteen gezet. Een semasiologie van teleios kan het begrip telos, waarvan het adjektief is afgeleid, niet buiten beschouwing laten. Ongetwijfeld een juiste opzet. Dat echter de etymologie van het woord in de betekenisontwikkeling zo zuiver bewaard bleef, heeft voor de schrijver a priori een vanzelfsprekendheid die we graag nader verantwoord hadden gezien en die ook niet steeds als winst uit de analyze der teksten naar voren treedt. — In de Griekse religiositeit is telos het begrip voor de menselijke volmaaktheid die steeds gezien wordt als een ervaren van het transcendente langs welke weg men daartoe ook komt: door geestelijke schouwing, door inwijding in de kultus of door esoterische kennis. Wie dit doel bereikte, was teleios. Een pregnant religieuze term blijkt teleios in de LXX niet te zijn. Men kan niet zeggen dat het een bepaalde Hebreeuwse term dekt. Wel is duidelijk dat het steeds in een persoonlijke kontekst gebruikt wordt. De volmaaktheid nu van de mens bestaat voor het O.T. niet in een intellektueel zien van God, maar in gehoorzaamheid aan zijn woord en trouw aan het verbond. Een hemelsbreed verschil dus met de Griekse idee. Na een uitstekende bespreking van de Qumrandokumenten blijkt het begrip in het N.T. een heel nieuwe achtergrond te winnen. Kristus vervult zijn messiaanse zending, brengt zo de tijd tot volheid en maakt ons door zijn verlossing tot volmaakten. Hij is zelf de telos van het wereldgebeuren. Slechts op grond van deze „redemptive indicative" kan teleios ook „moral imperative" zijn, eis om als rijpe mensen het leven van verlosten te leiden. Een biezondere plaats neemt de Hebreeënbrief in. Deze past het begrip vervolmaking op Kristus zelf toe: door zijn offer kwam Hij tot volmaaktheid en verwierf zo voor allen die geloven, voltooiing. Een teologisch zeer rijk tema is dus het rezultaat van deze studie. — Helaas ontmoet men onderweg enige obstakels. Behalve hinderlijke drukfouten in Engels, Grieks, Hebreeuws en foutieve citeringen hanteert de schrijver een stroeve taal. Een literatuuropgave ontbreekt en bemoeilijkt naslag aanzienlijk. Een ernstiger bezwaar geldt de bewijsvoering die vaak in de uitleg der afzonderlijke passages een overtuigende stringentie mist. B.v. in de verklaring van 1 Kor. 10, 11 omdat Bauer s.v. αἰών een bijdrage levert die Du Plessis niet had mogen ontgaan. Of in Mt 5, 48 waar een vormkritisch onderzoek als aanvulling op de analyze van de kontekst zeer gewenst zou zijn. In 1 Kor 2, 6 menen wij wel degelijk van „intramural categories" (p. 178), een onderscheid binnen de gemeente, te moeten spreken juist vanwege de kontekst die volgt: 3, 1 vv. Er is hier sprake van een kristelijke wijsheid waarin men niets esoterisch hoeft te zien. Trouwens de schrijver zelf erkent bij Paulus „the idea of development of moral and spiritual qualities within the state of salvation towards maturity" (205). — Van de andere kant winnen de besproken termen in vele passages aan inhoud en achtergrond, met name daar waar de moeilijkheden het grootst zijn, in de Hebreeënbrief. Du Plessis geeft ons een syntetische vizie die toch niet geforceerd is omdat hij in het algemeen trouw blijft aan het „verba valent usu". Deze studie zal zeker stimulerend werken op een teologische herbezinning van het begrip volmaaktheid. We hopen van harte dat de katolieke ascetische literatuur er haar voordeel mee zal doen. Zo kan dit boek beantwoorden aan de oekumenische doelstelling die de schrijver luidens de opdracht voor ogen stond. W. Beuken

Erich GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, hrsg. v. Walther ELTESTER in Tübingen, Beih. 22), Berlin W35, Verlag Alfred Töpelmann, 1957, 16 x 24, VIII + 234 blz., brosch. DM 34.

In deze dissertatie voor de Philipps-Universität te Marburg in 1955, gaat de Schr. ervan uit, dat Jesus het op handen zijn van het einde der wereld gepredikt heeft, en dat dus het feitelijke uitblijven hiervan een onontkoombaar probleem moest stellen voor de eerste christenen. Uitdrukkelijk blijkt dit in teksten als 2 Petr. 3, 4 en 1 Clem 23, 3; maar impliciet zijn de sporen ervan te vinden door heel het N.T. De Schr. stelt zich nu tot taak te onderzoeken, op welke verschillende manieren de synoptische Evangeliën en de Handelingen de worsteling met dit probleem weerspiegelen. Het eerste deel wil hiervoor de grondslag leggen door aan te tonen, hoezeer Jesus van de onmiddellijke nabijheid van het Eschaton overtuigd is geweest. Hij kende hierin geen nuances — alles wat een zekere tussentijd veronderstelt, is schepping of herinterpretatie van de gemeente — en Hij behield deze over-

tuiging onveranderd tot aan het einde van zijn leven (tegen J. Weiss en A. Schweitzer); Mc 14, 25 is juist een van de duidelijkste uitspraken in dit opzicht. In dit eerste deel wordt veel betoogd en gediscussieerd met andere auteurs, maar slechts weinig werkelijk aangetoond; al te dikwijls moeten de nog te bewijzen conclusies zelf als criterium dienen om lastige teksten te diskwalificeren. Men moet het betreuren, dat Schr. zich bepaald heeft tot het tijdsaspect in Jesus' eschatologische verwachting, en dat hij zo weinig serieus is ingegaan op de inhoud van die verwachting. Zijn voortdurend geponeerde thesis, dat juist de nabijheid van het einde de eigenlijke en voornaamste bekommernis was van Jesus' prediking, blijft zodoende een postulaat.

Hiermee is dus van Jesus' eschatologische verkondiging een beeld getekend van een onverwacht doorzichtige helderheid, dwars door de vaak zo problematische veelgestaltigheid der synoptische teksten heen. Daarmee heeft de Schr. een geriefelijk uitgangspunt gevonden voor het tweede deel, waarin hij aan zijn eigenlijk onderwerp toekomt. Het probleem van het uitblijven der parousie heeft in de synoptici overal zijn neerslag gevonden; de reacties erop zijn echter van zeer verschillende aard, en zo is het mogelijk aan de hand van het synoptische materiaal de historische etappes van de worsteling met het probleem te reconstrueren. In een eerste etappe poogde men zich ermee te redden door te onderstrepen, dat dag en uur onbekend waren (Mc 13, 32 par; Act 1, 7); in verband daarmee ontstonden de vermaningen tot waakzaamheid, en ging men bidden „Uw Rijk kome"; ja, men moest openlijk erkennen: de Heer „blijft lang uit" (Mt 24, 48 par; Lc 19, 11 v; Mt 25, 1-13). Het manmoedige beroep op het geloof, dat ondanks alle uitstel de Heer tóch zou komen, kon echter al spoedig niet meer volstaan; de gemeente troostte zich met woorden als Mc 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23; Lc 18, 7-8a. Vooral probeerde zij over de zin van het uitstel na te denken; een eerste vrucht van die reflexie waren de groei-parabels of contrast-parabels, in hun verschillende synoptische redacties. Nog verder kwam men door gebruik van Joodse apocalyptische schemata, die het mogelijk maakten een hele serie praeambula vóór het eigenlijke Einde te postuleren (Mc 13 parr; Lc 17, 22-37); terwijl de ondertussen tot ontwikkeling gekomen christologie ertoe leidde om over de tussentijd te denken als over de tijd van Christus' verheffing (Mc 14, 62 parr). Dit alles bleven echter maar voorlopige oplossingen; een antwoord, dat geen herziening meer zou behoeven, bracht Lucas in zijn twee boeken, zoals Schr., met dankbaar gebruik van Conzelmann's bekende studie (cf. *Bijdr.* 1954, blz. 429), meer in bijzonderheden aantoont. — Meer dan in deze historische reconstructie, ligt de waarde van dit boek wel in de zeer talrijke detail-discussies van exegetische en vooral form- en redaktionsgeschichtliche aard, waarvan het bovenstaande moeilijk een indruk kon geven. Het boek is niet alleen levendig, maar ook zeer helder en overzichtelijk geschreven; het is ongetwijfeld de vrucht van noeste arbeid. P. Ahsmann

Hans-Joachim SCHOEPS, *Paulus, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, 16 x 23.5, XII + 324 blz., geb. DM 32.50, ing. DM 28.—.

Het uitgesproken doel van deze zorgvuldige synthese van het Paulinisme is aan te tonen „hoe Paulus' leer en tevens het latere kerkelijk dogma ontstaan is uit joodse mogelijkheden" (136), of te bewijzen „dat de theologie van de Apostel Paulus uit overwegend joods geloofsgoed af te leiden is" (275). Om dat doel te verduidelijken, gaat S. uit van de „kartografie" (38) der verschillende grote Paulus-interpretaties (het hellenistisch mysteriewezen, het diaspora-farizeïsme, het palestijns-joodse rabbinisme; groot belang van het eschatologisme), en van de positie van Paulus in de eerste Kerk (Paulus en Jesus; Paulus en de andere apostelen; Paulus' afhankelijkheid van de *Gemeindetheologie)*, om ten slotte de vier belangrijkste aspecten van het Paulinisme te onderzoeken. Voor elk van deze grondpijlers van Paulus' leer (de eschatologie der nabij-geachte parousie, de soteriologische Christologie, het leerstuk over de onmacht van de Wet, en het ook voor de heidenen bestemde universalistisch heil) brengt S. belangwekkende joodse parallelen naar voren: alleen Jesus' goddelijkheid vormt het „radikaal-onjoodse in het denken van de Apostel" (153), en de christelijke Incarnatie-leer maakt een „heidens mythologoumenon" uit (170). Het boek wordt besloten door een overzicht van het Paulinisme in de „vroeg-katholieke Kerk": de „katholieke Paulus", zoals hij door de Kerk erkend en gecanoniseerd werd (291) berust op een wezenlijk verkeerd begrip van Paulus' diepste overtuiging.

Dit boek biedt ongetwijfeld zeer rake inzichten en verrassende constataties, zoals b.v. in verband met de zogenaamde „diepe scheiding tussen Petrus en Paulus" die „bij een onpartijdig onderzoek geen steek houdt" (63), of wat betreft het „niet-gnostisch" karakter van de formule *en Christôi einai* (76), of de erkenning van het „ritueel" aspect van het laatste Avondmaal („door Jesus zelf bedoeld": 121). Terecht wordt er op gewezen dat Paulus' leer over de zonde *zeittypisch* is (191), dat het Paulinisch rechtvaardigingsgeloof

bij Luther een „eenzijdige interpretatie" vond (207), dat het „plaatsvervangend lijden" in de hebreeuwse traditie zeer oud is (130), enz. — In weerwil van deze juiste vues, maakt de studie van Prof. Schoeps de indruk van een bouwdoos-constructie. Ofschoon hij oog heeft voor het „onherleidbaar-nieuwe der christelijke existentie" (28), en ofschoon hij er aan herinnert dat Paulus „iets totaal nieuws" wil formuleren met joodse begrippen (30), vergeet hij die inzichten in de praktijk. Men krijgt de indruk dat Paulus inderdaad is datgene wat S. uitdrukkelijk wil uitsluiten: „het uitrekenbaar eindproduct van bepaalde praemissen" (37): de Apostel zou zijn theologie stuksgewijze hebben opgebouwd uit allerlei oud-joodse verworvenheden, of zelfs (één enkele maal) uit heidens-mythologische voorstellingen (153). Op deze wijze wordt over het hoofd gezien dat Paulus' theologie slechts een uitvloeisel is van een machtige eenheidsvisie die zich in een „goddelijke inspiratie" (S. hekelt Bonsirven, omdat deze auteur die term gebruikt: 264) aan zijn geest heeft opgedrongen. Vermits S. Paulus vertrouwen wenst te schenken, als hij dat vóór alle theologie aanwezig geloof beschrijft (298: dat is de taak ook van *Religionsgeschichtler* als zodanig, oordeelt S. terecht), zou hij er beter aan gedaan hebben zijn zorgvuldige analyse telkens te toetsen aan die grondsynthese. In de grond lijdt S.'s overigens uiterst verdienstelijk boek aan het euvel van alle *Religionsgeschichte:* naar Goethe's vers: „Die Teile habt ihr in eurer Hand, fehlt leider das geistige Band".

Ofschoon S. zeer vaak zijn beweringen met de grootste voorzichtigheid formuleert („wij weten te weinig": 15; „elke twijfel is niet uitgesloten": 53) kan men toch, voor enkele details, op inconsequenties wijzen. De tekst van Is 54, 15 wordt vertaald door „mij", ofschoon het Hebreeuws de suffix *-kâ* heeft (17, n. 3). Kan men 1 Kor 2, 9 niet verklaren door combinatie van Is 64, 3 en Jr 3, 16, zonder te moeten teruggrijpen naar de „Apocalyps van Elias" (34, n. 1)? Moet men aanvaarden dat Paulus in 1 Kor 10, 4 er aan denkt dat Christus zich veranderd had in de Rots (157)? Kan men wezenlijk aannemen dat Gal 3, 19 een kritiek op de Wet bevat (190)? Zou men het *heuriskô* van Rom 7, 21 niet beter vertalen door „vaststellen" dan „tot regel verheffen" (196)? In Eph 2, 14 slaat het naamwoord *echthra* niet op de Wet, maar op de scheiding als zodanig (200). In Num 15, 31 is niets te vinden over een gelijkstellen van *berith* met *miswa* (225). — Samenvattend kan men besluiten: de grondthesis van dit boek is ongetwijfeld juist: Paulus heeft zijn Christusgeloof geformuleerd en theologisch uitgedacht in joodse (niet-hellenistische) kategorieën: dat aangetoond te hebben is een grote verdienste. Desondanks blijft deze studie al te zeer analytisch, of liever ze houdt niet genoeg rekening met de *Gestalt*, d.i. Paulus' eenheidsvisie op het Christendom als een gegrepen-zijn, tot in merg en ziel, door de persoonlijke Christus.

J. De Fraine

Otto Kuss, *Der Römerbrief übersetzt und erklärt,* 1. Lief.: Röm 1, 1 - 6, 11; 2. Lief.: Röm 6, 11 - 8, 19, Regensburg, Pustet, 1957 en 1959, 15 x 23, VII + 320 blz. en VII blz. + blz. 321-624, per afl. DM 13.50.

Een groot wetenschappelijk commentaar op de Romeinenbrief is van Katholieke zijde sinds Lagrange (1916) niet meer verschenen. We mogen dit nieuwe commentaar dan ook met vreugde begroeten, en dat vooral omdat nu reeds blijkt, nu 2 van de 3 afleveringen verschenen zijn, dat de Schr. hiermee een aanzienlijke prestatie heeft geleverd. Beide afleveringen zijn door hem voorzien van een (voorlopige) „Vorbemerkung". Daaruit vernemen we, dat dit boek ontstaan is uit een nieuwe bewerking van het 6de deel van het welbekende „Regensburger Neues Testament" (RNT), waarin Kuss zeer korte, vulgariserende commentaren had geschreven over Rom, 1-2 Cor en Gal. Toen de nieuwe bewerking van Rom te lang bleek te worden voor het RNT, werd besloten het apart uit te geven, nu als wetenschappelijk commentaar. In zover draagt het nog de sporen van zijn afkomst, dat er in het geheel geen voetnoten zijn en dat Griekse woorden meestal vertaald worden. Of de 3de afl. ook een „Inleiding" in klassieke trant zal brengen, is niet duidelijk; gezien de hele opzet van het werk zou trouwens de gebruikelijke inleiding hier goed gemist kunnen worden (beter b.v. dan in een recent commentaar op het 4de Ev.).

Wat het meeste opvalt in dit werk, is de sterk theologische inslag. Philologische, litteraire en historische discussies blijven meestal betrekkelijk beknopt, en de belangrijkste bekommernis van de Schr. blijkt te zijn, de juiste zin van Paulus' tekst zo nauwkeurig mogelijk vast te stellen (in het eigenlijke commentaar) en de belangrijkste sleutelbegrippen te plaatsen in het geheel van Paulus' theologie (in de excursus). Deze excursus zijn een tweede, even opvallend kenmerk van dit commentaar: in deze 2 afleveringen vinden we er reeds 21, in lengte variërend van 3 tot 62 blz.; tezamen beslaan zij welgeteld 365 blz., d.w.z. bijna 60 proc. van het totaal! Waarbij dan nog komt, dat zij met kleinere letter gedrukt zijn! (Weliswaar belooft ons de Schr., dat er in de 3de afl. minder excursus zullen voorkomen). Ongetwijfeld dragen deze excursus zeer veel bij tot een beter begrip van de

brief; maar vaak zijn zij zo breed opgezet, dat zij tot kleine monografieën uitgroeien over verschillende hoofdstukken van paulinische theologie. In de langste excursus, die over de formule „met Christus" n.a.v. de doopleer van Rom 6, 1-11 (blz. 319-381), treffen we o.a. een 23 blz. lange samenvatting aan van wat er te weten valt over de mysterie-religies in NTische tijd — natuurlijk in functie van een beter verstaan van de achtergrond en draagwijdte der paulinische formule (noteren we hier, dat de Schr. positief staat t.o.v. Casel en zijn school). Vele andere excursus bieden eveneens rijk materiaal en uitvoerige litteratuurbesprekingen, overigens uitlopend op duidelijke conclusies. Aan het einde van iedere excursus volgt een korte selecte bibliografie, waarin ook niet-Duitstalige werken zijn opgenomen, zoals de Schr. er trouwens ook in zijn tekst blijk van geeft, dat hij ook in de buitenlandse litteratuur goed thuis is.

Hoe ziet de Schr. nu de Romeinenbrief? We missen een excursus over de opbouw van de brief (en daarmee ook iedere verwijzing naar de, theologisch toch verre van onbelangrijke, discussies hierover in de laatste jaren); maar in de loop van het commentaar worden hoofddelen en allerlei onderverdelingen aangegeven en nader toegelicht. Het uitgangspunt van de Schr. is, dat 3, 21-26 het kernstuk is van de hele brief, ja zelfs de kiemcel van Paulus' hele theologie, althans in de „Hauptbriefe". De verzoening in Christus is Paulus' uitgangspunt bij de beoordeling van de situatie der mensheid voor en buiten Christus (1, 18 - 3,20), van daaruit begrijpt hij de Schrift (c. 4) en worstelt hij met de moeilijke problemen van het christelijk leven in een onbegrijpelijkerwijze nog steeds voortdurende oude aeon (cc. 6-8). De plaats van c. 5 is enigszins onduidelijk; het kan worden beschouwd als een eerste sluitstuk van 1, 16 - 4, 25, doordat het in zijn beide delen een brug spant van de heilsverwerkelijking in het verleden naar de toekomstige voleinding. 1, 18 - 8, 39 vormt dus het eerste en meest fundamentele deel van de brief; het 2de deel 9, 1 - 11, 36 is eigenlijk niets anders dan een uitvoerige excursus, die nauw aansluit bij het eerste deel. Het 3de deel, 12, 1 - 15, 13, staat meer apart en is ook innerlijk minder gestructureerd. — We zien de Schr. voortdurend ernst maken met zijn beginsel, dat voor Paulus het in Christus verwerkelijkte en door geloof en doop aan de mens meegedeelde heil een absoluut uitgangspunt is, van waaruit ook wij het beste de voor ons vaak enigszins verbijsterende uitspraken van Paulus, b.v. over de onheilsrol van de Wet, kunnen trachten te benaderen.

Deze karakterisering moge hier volstaan; op bepaalde stellingnamen van de Schr. hopen we na het verschijnen van de 3de afl. nog nader in te gaan. In het algemeen is het oordeel voorzichtig en bezonnen; voor niets is de Schr. zozeer beducht als voor een gewelddadige systematisering, die de vaak onaffe en niet tot laatste doorzichtigheid gekomen gedachte van de Apostel tot een sluitend geheel zou willen maken. — We moeten het wel zeer betreuren, dat de Schr. het zijn lezers zo moeilijk heeft gemaakt; men wrijft zich de ogen uit, wanneer men in het voorwoord op de 2de afl., als antwoord op deze blijkbaar reeds eerder vernomen critiek, het verweer leest dat de Romeinenbrief nu eenmaal een moeilijke brief is! We hadden nooit gedacht dat dat een reden zou kunnen zijn om er dan ook in moeilijk leesbare stijl over te schrijven; en het feit dat de ontbrekende voetnoten vervangen zijn door parentheses die de toch al ingewikkelde volzinnen vaak op de meest hinderlijke wijze onderbreken, maakt de tekst soms tot een ware jungle. Ook had de Schr. onze tijd, onze energie en onze beurs kunnen sparen door grotere beknoptheid en vermijding van talloze herhalingen; daardoor had de grondigheid niets hoeven te lijden. Veel discussies met hedendaagse auteurs lijken ook te uitvoerig; een commentaar als dit moet decennia lang mee kunnen gaan, en iedereen die wel eens oudere commentaren gelezen heeft, weet hoezeer de daarin voorkomende discussies met auteurs van toen nu volkomen nutteloze ballast zijn geworden. Het zou zeer te wensen zijn, dat de Schr. in een volgende uitgave (die ongetwijfeld al spoedig nodig zal blijken), op energieke wijze de schaar zou hanteren; want het is een boek waaruit ieder, die zich op de studie van Paulus toelegt, zeer veel kan leren.

P. Ahsmann

Paul Bruin und Philipp Giegel, *Welteroberer Paulus,* Die Ausbreitung des Christentums, Zürich und Stuttgart, Artemis Verlag, 1959, 23 x 29, 210 blz., met één landkaart, 120 foto's en 12 kleurfoto's, geb. 39.- Zw.frs.

Dit boek is van overweldigende schoonheid. Beide auteurs, een theoloog en een fotograaf, hebben, van 1953 tot 1957, Paulus op de voet gevolgd in Azië en Europa, wat een reis betekent van ongeveer 17.000 km, en al de plaatsen opgezocht van waaruit het christendom, in de loop van één enkel mensenleven, het ganse gebied der Middellandse Zee heeft veroverd. Ze zijn door Palestina getrokken, Syrië, Cilicië, over het woeste Taurusgebergte, door Galatië en de steppen van Lykaonië, door Phrygië en het Ionisch Klein-Azië, door Macedonië en Griekenland, over Cyprus, Rhodos, Kreta en Malta, naar het eeuwige Rome. Ze hebben de dorpen en steden waar Paulus gepredikt heeft, de theaters

en tempels waarvoor hij gestaan heeft, de marktplaatsen en straten waar hij voorbijgetrokken is, de stromen die hij heeft moeten oversteken en de moerassen die hij heeft moeten doorwaden, in 118 wit-zwart en 12 kleurenfotografieën vastgelegd die technisch gesproken telkens volmaakt zijn. Samen met de illustratie schept de zeer goed geschreven tekst, aan de hand van de Handelingen en de Paulusbrieven, „ein grossartiges Bild — gelijk de folder zonder overdrijving te kennen geeft — des Völkerapostels... das uns in seiner plastischen Lebendigkeit anmutet wie ein gewaltiges Relief aus alter Zeit". Woord en beeld vloeien samen tot een uiterst geslaagde synthese die aan de huidige gevoeligheid beantwoordt voor de psychologische inwerking van een concrete omgeving: landschap, stadsbeeld, mensentype. Een kleine kritiek op blz. 198: het is zeer de vraag of er ooit kristenen werden omgebracht in het Colosseum. R. Leys

Kurt SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer, Ihre Entstehung und ihre Lehren*, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 14 x 21, 144 blz., 6.50 Zw.frs.

Schubert heeft zich reeds bekendheid verworven door een groot aantal artikelen over de Qumranteksten in vakbladen. In 1957 gaf hij aan de Weense universiteit een serie algemene colleges over het zelfde onderwerp. Deze voordrachten vindt men in dit boek uitgewerkt. Het is een voortreffelijke inleiding op de huidige stand van het onderzoek en de overvloedige citaten geven de lezer een eerste beeld van deze literatuur. De schrijver is zich verder wel bewust dat de studie van deze geschriften nog in de kinderschoenen staat. — In de eerste vijf hoofdstukken vindt men een overzicht over de teksten die gevonden zijn, over hun aard en ouderdom en de resultaten van het archeologisch onderzoek in de Qumranruïne. De bloeitijd van de gemeenschap moet men plaatsen in de eerste eeuw voor Kristus. De volgende hoofdstukken bespreken de plaats die de Esseniërs (tot deze groep moet men de Qumranbewoners rekenen) in het joodse milieu innamen. Onder de Makkabeeën zonderde een groep vromen (Chassidim), die in sterk eschatologische verwachting leefden, zich af van de wereld en ging in de woestijn van Juda wonen. Uit deze beweging komen zowel de Farizeeën als de Esseniërs voort, maar tussen beide groeperingen groeide een sterke tegenstelling. De Esseniërs hadden als kern een groep dissidente priesters uit het huis van Zadok die op de beweging een priesterlijk stempel drukten maar de kultus van Jerusalem verwierpen. Ze waren veel strenger georganizeerd en bleven hun messiaans-eschatologische verwachtingen trouw terwijl men in Farizeese kringen hiertegenover een grote scepsis aan de dag legde. In hun organizatie treden veel interessante elementen naar voren: het samenleven van priesters en leken, de kloostertucht, het gemeenschapsmaal en de rituele baden, hun armoede-ideaal en kalenderrekening. Hun leer over de eindtijd neemt duidelijk zijn oorsprong in de profetische stroming maar ontwikkelt zich toch tot een eigen patroon. Bij dit alles weet Schubert uitstekend de gegevens van de gevonden literatuur met de schaarse berichten van de antieke schrijvers in verband te brengen waarbij verschillen vaak hieruit verklaard kunnen worden dat Philo en Flavius Josephus een voor het hellenistisch publiek aanvaardbaar beeld van de Esseniërs wilden schilderen. Dat men echter van een esoterische leer kan spreken, zal niet iedereen de schrijver toegeven en evenmin kan men besluiten tot „een zeer nauw kontakt" met de gnostiek omdat „für beide Erkenntnis ein Heilsbesitz ist" (66), want dat kan men ook zeggen van Paulus die hierin terug gaat op het O.T. Bovendien stelt men met de term „joodse gnosis" het probleem van de betrekkingen eigenlijk weer opnieuw. — Na een hoofdstuk over de leraar der gerechtigheid en de twee messiassen komt de verhouding tot het kristendom aan de orde. Het is verrassend hoe zeer het N.T. aan achtergrond wint nu we weten welke invloed van de Esseniërs op de massa van het joodse volk moet zijn uitgegaan. Men bespeurt iets van een gemeenschappelijk geestelijk klimaat. Maar daarnaast zijn de verschillen in leer en praktijk zo groot, dat men het kristendom zeker niet in het verlengde van Qumran kan zien. Met een beknopte literatuuropgave sluit het boek. W. Beuken

## HISTORISCHE THEOLOGIE

Edmund J. SIEDLECKI, *A patristic Synthesis of John VI, 54-55, (Pontificia Facultas Theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Lauream, 27)*, Mundelein Ill., St. Mary of the Lake Seminary, 1956, 15 x 23, XI + 298 blz.

De patristiek heeft eenstemmig een eucharistische betekenis gegeven aan Jesus' woorden: „Zo gij het vlees van de Mensenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, hebt gij het leven niet in u." Maar hoe hebben de Vaders de noodzakelijkheid van de Eucharistie verklaard, die in deze woorden wordt uitgesproken? Op deze vraag en op de nauw verwante naar de uitwerking der Eucharistie geeft het boek een antwoord door als vertegenwoordigers van het Westen en Oosten de leer van Augustinus en Fulgentius, van Chrysostomus en Cy-

rillus van Alexandrië te beschrijven. Een derde deel (p. 195-260) schetst de leer van de vroegere Vaders, en confronteert het geheel met de uitspraak van Trente. Want terwijl dit laatste bepaalt, dat de sacramentele communie voor de gedoopte kinderen niet noodzakelijk is ter zaligheid (Dz 933, 937), bevestigen de Vaders die noodzakelijkheid zonder enige beperking. De oplossing van deze anomalie is, dat het doopsel reeds een deelname aan de Eucharistie is, een sacramenteel „votum eucharistiae", omdat het doopsel maakt tot lidmaat van het Lichaam van Christus, waarvan de Eucharistie het sacrament is. Maar deze leer wordt uitdrukkelijk alleen door Fulgentius gesteld (p. 120 v), terwijl de oudere Vaders hoogstens aanduidingen hebben, die in deze richting zouden kunnen wijzen, zonder deze vraag uitdrukkelijk te stellen. Voor allen omvat immers de volledige initiatie-ritus zowel het doopsel als de eerste Communie. Het boek berust op een goede kennis der betreffende litteratuur en biedt een volledige verzameling van het tekstmateriaal, dat in de vier genoemde Vaders over uitwerking en noodzakelijkheid van de Eucharistie te vinden is, en legt daarbij vooral nadruk op de inlijving in het Lichaam van Christus. Dit laatste is zeker een belangrijk winstpunt vergeleken met de gangbare discussies over de Eucharistie. Het komt mij echter voor, dat de auteur tengevolge van het enorme terrein van zijn onderzoek onvoldoende toekomt aan een begrijpen van de eucharistische visie van de Vaders van binnen uit. Als winstpunt staat daartegenover, dat juist de uitgebreidheid van het onderzoek indruk zal maken.

P. Smulders

Saint AUGUSTIN, *Oeuvres*, vol. 33 et 34, cinquième série, *La Cité de Dieu, Livres I-V, Impuissance sociale du paganisme*, et, Livres VI-X, *Impuissance spirituelle du paganisme*, Texte de la 4me édition de B. DOMBART et A. KALB, Introduction générale et notes par G. BARDY, Traduction française de G. COMBÈS, (*Bibliothèque augustinienne*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 11 x 17.5, 872 en 672 blz., geb. 330 en 270 B.frs.

Men kent de zo handige uitgave van Augustinus' *Werken* in het Latijn en het Frans, uitgegeven door Desclée De Brouwer. De hele *De Civitate Dei* verschijnt in vijf delen, volgens een indeling die Augustinus zelf reeds voorstond. In deze twee eerste delen hebben wij de lange apologetiek van A. tegenover de heidenen, die de ondergang van het Romeinse keizerrijk, vooral de val van Rome in 410, weten aan het verzaken van de christenen aan de oude staatsreligie van het Imperium. Deze inname en plundering van Rome door Alarik is althans de onmiddellijke aanleiding geweest voor dit meesterwerk van A., waaraan hij gewerkt heeft van 412 tot 427. Niemand minder dan Bardy verzorgt de *Inleiding* en de nota's aan het slot van elk deel. In de *Inleiding* schrijft Bardy over het ontstaan en de lange groei van dit werk. Aan de hand van verscheidene citaten uit A. toont hij aan, hoe A. zelf de bouw van zijn studie heeft gezien en uitgewerkt. Hier polemiseert hij kort tegen Marrou. Wat de oorsprong betreft van het idee van *Civitas*, denkt hij dat deze vooral ligt in de Schrift, wellicht ook, zij het minder bij het heidendom en de controverse tegen de manicheeërs. Zelf had Augustinus ze reeds uitgesproken in *De vera religione* in 390. Men vindt ze trouwens ook terug bij Ambrosius. Daarop bespreekt Bardy kort de voornaamste Hss., de grote uitgaven, en de vertalingen van dit werk. In de nota's op het einde van elk deel komen vooral realia voor uit de romeinse geschiedenis, ook wat filosofie, en meer algemene beschouwingen over de eigen posities van A. met betrekking tot beperkte problemen. Persoonlijk zouden wij ook graag korte studies gevonden hebben over de betekenis van enkele sleutelwoorden van A. Wij geven toe, dat men die lexikale nota's wellicht beter in andere werken vinden kan. Men vindt er b.v. heel wat in de uitgave *De Trinitate* van deze serie.

P. Fransen

F. CAYRÉ, *S. Augustin et la vie théologale*, Les montées intérieures d'après S. Augustin, Tournai, Desclée & Co, 1959, 14.5 x 19.5, 218 blz., ing.

—, *Les Trois Personnes, La dévotion fondamentale d'après S. Augustin*, Textes spirituels, Introductions diverses, Tournai, Desclée & Co, 1959, 14.5 x 19.5, 251 blz., ing.

Het opzet van deze twee boeken is gelukkig, al lijkt ons de uitwerking er van niet zo geslaagd. Het eerste werk legt een ruime uiteenzetting voor van de theologie van Augustinus, met de nadruk op wat Schrijver noemt „le grand Augustinisme"; dit tegenover de verschillende verkortingen en misvattingen die in de loop der eeuwen voor augustinisme werden versleten. Deze theologie wordt uitdrukkelijk voorgesteld als een theologie van het christelijk leven, van het theologale engagement binnen de ruimte van heel het dogma. In het eerste deel komen de principes van deze theologie, en in het tweede de beschrijving van de ontplooiing van dit leven binnen de Kerk, met in dit laatste deel telkens de verwijzing naar de vertaalde uittreksels uit de werken van Augustinus, die men in de tweede band kan vinden. Deze laatste band werd dus eerder als een franse bloemlezing gedacht uit het opus van de Kerkleraar. Maar waarom in de eerste band een haast dithyrambische

inleiding over het Thomisme, waarbij de auteur de indruk wekt, die hij trouwens door sommige uitdrukkingen schijnt te bevestigen, dat hij Augustinus moet verontschuldigen, omdat deze geen thomist is geweest als E.P. Garrigou-Lagrange? Het tweede werkje heeft opnieuw een lange inleiding, waarbij de teksten uit deze bloemlezing geplaatst worden in hun literaire, hun geestelijke en hun filosofische contekst. Het hele werk is voorzeker verdienstelijk, al blijft de hele uitwerking te vaag, te algemeen, te oratorisch. Iemand als Cayré had heel wat precieser kunnen spreken, zodat de teksten uit de bloemlezing ten volle tot hun recht zouden gekomen zijn. P. Fransen

Dr. B. NEUMANN S.A.C., *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines,* Limburg, Lahn-Verlag, 1958, 16 x 24, XIV + 168 blz.

Deze studie onderzoekt de werken van de Luikenaar Godefroid de Fontaines op twee punten: de verhouding van de menselijke natuur tot de visio beatifica en de vervolmaking van deze menselijke natuur in de Godsschouwing. Toegevoegd worden: een korte levensschets van deze Middeleeuwse theoloog, een zo volledig mogelijke bibliografie van diens werken en de uitgave van enige tot nu toe onuitgegeven teksten. Godefroid de Fontaines neemt zeer zeker een immanentie van het einddoel aan als desiderium naturale in visionem beatificam gefundeerd op het beeld-Gods-zijn van de mens in verstand en wil. De actuering echter van dit natuur-verlangen, dat hij beschrijft als een ongedifferentieerd en algemeen natuur-streven naar een bonum commune, is louter gave van Gods bovennatuurlijke genade. In deze zin spreekt hij van „appetitus naturalis imperfectus". Hoewel dus de visio wordt gezien als vervolmaking van de menselijke natuur, is zij toch als loutere genade Gods tegelijk transcendent t.o.v. deze natuur. G. d. F. neemt consequent dan ook aan, dat God de mens ook zonder genade en zonder bovennatuurlijke zaligheid had kunnen scheppen. Welke gedachte hij concretiseert in de stelling, dat de oergerechtigheid van de mens ook denkbaar en mogelijk geweest was zonder instorting van de heiligmakende genade. Hoewel niet alles in zijn stellingname duidelijk is, blijkt toch de overeenkomst met de leer van S. Thomas, die hij hoogacht ondanks het feit, dat hij in sommige punten van de Doctor Angelicus meent te moeten afwijken. De studie van Neumann munt uit door een accurate analyse van de teksten. Bovendien heeft de auteur meteen voor ons de visie van G. d. F. op detailpunten van de hemelse zaligheid — zoals: graden van zaligheid, vermeerdering van de zaligheid na de opstanding; en zelfs de verstoktheid der verdoemden — even nader uitgewerkt. Belangrijk voor de theologie der eschata en van de verhouding natuur-genade.

S. Trooster

Owen CHADWICK, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development.* Cambridge, University Press, 1957, 14 x 22, XI + 254 blz., 25/-.

De ontwikkeling van de opvattingen over dogmatische ontwikkeling is het onderwerp van deze *Birkbeck Lectures.* Als historicus toont Chadwick zich niet enkel een echt-engels meester van de typerende anecdote of van de markante karakteristiek, met name in de bladzijden over Harduinus en diens school, maar concentreert hij ook zijn aandacht op de wisselende plaats, die de wetenschap der geschiedenis in de waardering van de theologen had. Daarom is zijn uitgangspunt Bossuet, wiens *Histoire des variations des églises protestantes* (1688) triomfantelijk de volstrekte onveranderlijkheid van het Katholicisme verkondigde. En zijn eindpunt Newman, die in zijn *Essay on Development* de verandering zelf als één der kenmerken van de christelijke Waarheid poneerde. Bossuet, als exponent van de gallicaanse theologen in de vreugde over de ontdekking van de Kerkvaders (Jansenius moet gezegd hebben, dat theologie een zaak van het geheugen was, en niet van het redenerend vermogen: p. 7), was overtuigd dat de geschiedenis de volstrekte onveranderlijkheid van het Katholicisme aantoonde. De enige verandering is er één van andere formulering. Bossuets betoog maakte diepe indruk en bleef tot in de negentiende eeuw een standaardwerk van de katholieke apologetiek. Dit moest echter tot een crisis leiden. Want reeds bij zijn verschijning was het werk achter bij zijn tijd, en deze achterstand nam snel toe met de ontwikkeling der kerkgeschiedenis. Reeds Petau had de aandacht gevestigd op vele punten, waarin de uitlatingen van Kerkvaders strijdig schenen met de Katholieke leer. In de laatste decennia van de 17e eeuw werd zijn werk door een Morin, een Thomassin, een Mabillon voortgezet en uitgebouwd. Voor de controvers-theologie in Bossuets stijl werd dit een onoverkomelijke moeilijkheid: de geschiedenis begon de dogmatisch aanvaarde onveranderlijkheid te weerspreken. Dus depreciatie van de geschiedenis: bij Schelstrate met behulp van de *disciplina arcani,* bij Harduinus' hooggeleerde waanzin door een verwerping van de authenticiteit van vrijwel alle geschriften van klassieke en christelijke schrijvers uit de oudheid. Alles was vervalsing uit de late Middeleeuwen, behalve het (latijnse!) Nieuwe Testament en zes klassieke auteurs. Dit was de extravagantie van een eenling. Maar zij is

symptomatisch voor het wantrouwen ten opzichte van de geschiedenis. Voor katholieken van deze richting werd de enige bron van waarheid het kerkelijk leergezag, en ieder beroep op de oudheid was verdacht of onmogelijk.

In Engeland lag de zaak omgekeerd. Daar werd Petavius het handboek van de Latitudinarians, die elk dogmatisch geloof voor onbelangrijk hielden. De rechtgelovigen daarentegen bleven zich vastklampen aan de identiteit tussen de Kerk van voor Nicea en hun Anglicana. In de zeventiende eeuw bisschop Bull, in de negentiende de Tractarians.

Newman was teveel en te echt historicus, om ongevoelig te blijven voor de argumenten van de rekkelijken, terwijl hij toch met heel zijn christelijke overtuiging hun relativisme verafschuwde. Hij kon niet blind blijven voor de afstand, die bestaat tussen de oude Kerk en alle Kerken van de negentiende eeuw. Toch moet de éne Kerk van Christus nog bestaan, en zijn leer ongerept bewaren. De ware Kerk moet, ondanks alle verandering, werkelijk identiek zijn met die van de Kerkvaders. Dit dwingt hem ertoe, de theorie te ontwikkelen van de levende en levenskrachtige idee, die met zichzelf identiek blijft, hoewel zij zich verrijkt met de ervaring der mensheid, zich bezint op nieuwe problemen, en zich aldus ontplooit en ontwikkelt. Bij zijn leer over de ontwikkeling der christelijke leer is dus Newman slechts zeer zijdelings beïnvloed door de School van Tübingen en door Möhler, wiens werk hij slechts kent van horen zeggen (p. 111 vv). Die leer wordt hem opgedrongen door zijn diepe gehechtheid aan het geformuleerde dogma (zonder dat voelt hij zich in scepticisme en atheïsme verzinken) en door de ernst, waarmee hij de taak van de geschiedenis opvat. Acton's tirade, als zou Newman's theorie over de dogmaontwikkeling een poging zijn om zich van de geschiedenis en haar moeilijkheden te bevrijden (p. 129), slaat de plank mis (p. 138).

Chadwick stelt het nu zo voor, alsof Newman op zoek ging naar de Kerk, die bij alle verandering nog de meeste gelijkenis vertoonde met de Kerk der oudheid (p. 139 ss). Dit lijkt mij onjuist. Newman zocht niet naar meer of minder verandering (dan zou zijn sympathie sterker naar de Griekse Orthodoxie zijn uitgegaan), maar naar een bepaald type van verandering, naar ontwikkeling die de eenheid niet aantast. Beslissend is zijn ontdekking van de Donatisten en Semi-Arianen (die door Chadwick slechts even wordt aangestipt). In de vierde eeuw waren de ketters de conservatieven! Onveranderlijkheid is niet zonder meer garantie voor de waarheid. Dat is de genadeslag voor het Tractarianisme. Als de christelijke waarheid de levende waarheid is voor alle mensen en tijden, dan mag zij de confrontatie met het moderne denken niet schuwen, evenmin als een Athanasius of Augustinus dat deden. Dan moet zij dus ontwikkeling toelaten. Maar in die ontwikkeling moet zij toch ook zichzelf gelijk blijven. Het komt mij voor, dat Chadwick te weinig oog heeft voor het belang dat de homogeniteit der ontwikkeling voor Newman heeft. Daarmee hangt dan samen, dat hij in het Decreet *Lamentabili* van de H. Pius X een veroordeling van Newman's leer vermoedt (p. 195): die vraag is reeds lang beantwoord.

Als onderstroom loopt door het boek ook de vraag naar de verhouding tussen het onfeilbaar leergezag der Kerk en de geschiedenis van het dogma. Maakt de onfeilbaarheid de geschiedenis overbodig? Of is de geschiedenis (respectievelijk de theologie als wetenschap) een voldoende bron voor *geloofs*zekerheid? De spaanse Laatscholastiek had zich intens met deze vraag beziggehouden. Newman's genie is het geweest, tegelijkertijd te erkennen, dat de geschiedeniswetenschap voor de Kerk en voor het geloof waardevol is, en dat die geschiedenis zich niet buiten het geloof (en dus de leiding van het leergezag) kan bewegen. De christelijke waarheid is immers meer dan een geheel van dogmatische formules, zij is een levende Idee. De eenheid van die Idee in de loop der tijden is een feit, dat zich ook met behulp der geschiedeniswetenschap laat aantonen. Maar zij is een feit, dat alleen wordt gezien door degene, die de ontwikkeling van deze Idee innerlijk medevoltrekt, die zich dus gelovig in de geschiedenis van het geloof verdiept. Een alzijdig theoretische reflectie op dit vragen-complex heeft Newman niet geboden, en nog steeds is de theologie er niet mee klaar. Maar Newman schijnt toch de eerste te zijn geweest, die de eigenlijke katholieke oplossing aanvoelde, die tegelijkertijd het leergezag ten volle erkende, en de waarde der geschiedenis aanvaardde. Ook hier komt het mij voor, dat Chadwick zijn held enigszins tekort doet, doordat hij zich onvoldoende rekenschap ervan geeft, hoe veel rijker Newman's conceptie van de geloofswaarheid was dan die van de Laatscholastiek. Deze dacht slechts aan afzonderlijke leerstukken, en poogde daarop de wetten der Logica toe te passen. Newman besefte, dat het ging om één alomvattende Idee, die haar eigen logica heeft — geen ontkenning van de elementaire logica, maar de vervolmaking ervan op een hoger plan: op het plan, niet van de *ratio*, maar van de *intellectus*, en dan nog van een intellectuele schouwing, die door het geloof is verheven en tot inniger eenheid gebracht. Ondanks deze bedenkingen is dit werk, dat behalve op een grondige kennis der litteratuur ook op verschillende ongedrukte documenten berust, een kostbare bijdrage tot een vraagstuk dat nog steeds van het grootste belang is.

P. Smulders

## SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

*Fragen der Theologie heute*, herausgegeben von Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH und Franz BÖCKLE, Einsiedeln, Benziger, 1957, 15 x 23.5, 588 blz., 25.85 Zw.frs.

Niet slechts als jubileumgave aan het 150-jarige „Priesterseminar" van Chur, maar ook als oriëntering in de gecompliceerde huidige stand van de katholieke theologische bezinning (primair bedoeld voor priesters in de zielzorg en theologisch geïnteresseerde leken), is dit lijvig verzamelwerk voortreffelijk geslaagd. Behalve de drie initiatiefnemers zelf hebben nog een zeventien andere deskundigen van naam hun medewerking verleend: en het resultaat is een aantal studies over de meest actuele themata van Fundamentaaltheologie, Dogmatiek en Practische Theologie, die over het algemeen ook voor de theologen van professie waardevol zijn. Van hetgeen GEISELMANN over de traditie te zeggen heeft, KARRER over apostolische successie en primaat, RAHNER over natuur en genade, GRILLMEYER over het Christusbeeld der hedendaagse katholieke theologie, SCHILLEBEECKX over de sacramenten, VON BALTHASAR over de Eschatologie, DAVID over de theologie van de aardse werkelijkheden — om er slechts enigen te noemen —, zal ook de vakman met grote vrucht kennis nemen. De auteurs geven bovendien aan het slot van hun artikel telkens een „Literatur in Auswahl". Een personen- en een zakenregister vergemakkelijken het gebruik. Het werk is door Benziger prettig uitgegeven en, ondanks zijn omvang, goed te hanteren. De prijs is voor een Zwitserse uitgave onverwacht laag. Onze oprechte gelukwens aan de professoren Feiner, Trütsch en Böckle.

F. Malmberg

Ulrich NEUENSCHWANDER, *Glaube, Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens*, Bern, Verlag Stämpfli, 1957, 15.5 x 23.5, 338 blz., Zw.frs./DM 29.

Het is de auteur van dit boek, Privatdozent für systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Universität Bern, te doen om het „existentieel" geloofsbegrip. „Glaube ist die Seinsweise der von Gott ergriffenen, zu ihm hin geöffneten, auf ihn hin ausgerichteten Existenz" (15). Dit staat volgens hem in onverzoenbare tegenstelling met het „leergeloof", dat reeds met Paulus en Johannes (Gemeindetheologie) zijn intree doet in de theologie en het zuiver-existentieel geloofsbegrip van Jezus zelf, zoals dit bij de synoptici gevonden wordt, belaagt. Dit doctrinair geloofsbegrip speelt dan verder in heel de geschiedenis van het christelijk geloof zijn heilloze rol en eerst aan de nieuwere theologie is het duidelijk geworden dat existentieel en doctrinair geloof onverenigbaar zijn. In een *eerste historisch gedeelte* wil schrijver laten zien, hoe het existentieel geloofsbegrip naar zijn verschillende aspecten toch, hetzij als ondergrond, hetzij als vervollediging en voltooiing van het leergeloof, hetzij zelfs als het eigenlijke wezen van het geloof, in de geschiedenis der theologie bewaard bleef. Schr. streeft hierbij niet naar volledigheid, maar laat zich bij zijn keuze leiden door zijn opzet. Na de synoptische Jezus, de oergemeente en Paulus, en Johannes beschouwd te hebben, zegt hij iets over de oude Kerk (12 blz.), over de middeleeuwen (21 blz.), de reformatie (16 blz.), het tijdperk van de orthodoxie, Pascal, het piëtisme, de Aufklärung, Schleiermacher, Kierkegaard, Ritschl, Schlatter, de hedendaagse situatie. Dan volgt in een *tweede systematisch deel* schrijvers eigen theologische bezinning, waarin met name het 5e hoofdstuk „Glaube und Erkennen" van belang is.

Hoezeer het ook valt toe te juichen dat de jongste vrijzinnige theologie het existentiële van het christelijk geloof zozeer naar voren brengt en aan verstandsinstemming zonder existentiële overgave de naam van geloof ontzegt, de tegenstelling met het doctrinair geloof is o.i. zowel in contradictie met het geloofsbegrip der heilige Schrift (moeten wij nu heus weer terug naar de oppositie — wij zeggen niet: het onderscheid — tussen de synoptische Jezus en de oergemeente?) en van geheel de authentiek christelijke traditie, als met de concrete menselijke en (a fortiori) christelijke existentie. Had schr. grondig kennis genomen van wat de huidige katholieke geloofstheologie hierover te zeggen heeft, dan zou zijn begrip van existentieel geloof wellicht meer „werkelijk totaal" (en juist daarom wezenlijk en intrinsiek ook intellectueel en doctrinair bepaald) en meer „christelijk denkbaar en leefbaar" geweest zijn. Toch blijft dit, goed geschreven, boek zeer leerzaam ook voor katholieke theologen.

F. Malmberg

R. W. GLEASON S.J., *The World to come*, New York, Sheed and Ward, 1958, 14 x 21, 172 blz., geb. $ 3.00.

Alois WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches*, Von den Letzten Dingen, Frankfurt, Josef Knecht, 1959, 13 x 21, 346 blz., geb. DM 12.80.

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Band IV/2, *Von den Letzten Dingen*, 5. stark vermehrte und umgearbeitete Auflage, München, Max Hueber Verlag, 1959, 17.5 x 25, 747 blz., geb. DM 29.80, ing. DM 26.-.

Het probleem van de Uitersten blijft een steeds welkom onderwerp voor onze leken. Het zijn vragen, waar zij over het algemeen erg mee inzitten. Voor de theoloog doet zich meteen de gelegenheid voor om hen er aan te herinneren, dat er vragen zijn die niet verstandig zijn, want onoplosbaar of niet te verstaan in onze aardse situatie, en andere die ontstaan uit een ongezonde nieuwsgierigheid of een ongebreidelde fantasie. Men erkent de rasechte theoloog aan zijn grote soberheid!

R. W. Gleason's werk is op dit punt uiterst verdienstelijk. Niet alleen vangt hij zijn uiteenzetting aan met een noodzakelijk hoofdstuk over de ziel van ons leven, nl. de liefde tegenover een al te legalistische opvatting ervan, en een ander over de zonde. Wanneer men deze grondvisie niet heeft gezuiverd, doen zich van zelf allerlei nominalistische infiltraties in de theologie van de Uitersten voor. Volgen de klassieke hoofdstukken over Dood, Oordeel, Hel, Vagevuur (betiteld „Verlossend Lijden"), Verrijzenis en Hemel. Achteraan komt een beknopte bibliografie. Elk hoofdstuk wordt ingeleid door een verzorgde studie over de lessen uit het Oude en Nieuwe Testament, en besloten met een korte theologische bezinning over de voornaamste problemen. Over het algemeen beperkt S. zich tot de kern van het dogma, met een bevredigende openheid tegenover de moderne problematiek. Alleen in de theologische discussie over het wezen van de zonde heeft hij zich niet durven distanciëren van de gebruikelijke „dingliche" opvatting uit de handboeken. Er zijn nog maar weinig theologen die een religieuze theologie van de zonde hebben geschreven.

A. Winklhofer is veel rijker, wat in deze problematiek dikwijls samengaat met nutteloze prolixiteit. Maar laten wij eerst wijzen op de hoedanigheden van dit boek. Zoals het vorige is het vlot geschreven, met talrijke voorbeelden uit literatuur en kunst, een grote belezenheid, en een even lofwaardige bekommernis om te reageren tegen de vele „middeleeuwse en barokke voorstellingen" die over de Uitersten bij onze gelovigen nog druk in omloop zijn. Het hele boek is ook breder uitgewerkt. Het opent heel gelukkig met een hoofdstuk over „Eschatologische Existenz", voegt aan het vorige boek een meer uitvoerige behandeling van de Dood toe, van het persoonlijk Oordeel. De tweede helft van het werk wordt praktisch besteed aan de Eschatologie van de Jongste Dag, de Wederkomst van Christus, het Algemene Oordeel, de Verrijzenis van het Vlees en de Nieuwe Hemel en Nieuwe Aarde. Als het vorige besluit hij zijn werk met een korte, meer technisch gevatte behandeling van speciale problemen, waar tevens verwezen wordt naar een goede bibliografie. De algemene indruk blijft onbevredigend. Niet alleen aarzelt hij voortdurend tussen een litteralistische lezing van de Schrift en een verantwoorde demythologisatie, die zich in alle geval opdringt tegenover de voorstellingen uit de apokalyptische literatuur. Erger wordt het, wanneer wij hem zijn tijd zien verspelen met typisch nominalistische problemen, die jammer genoeg in bepaalde kringen van Duitsland nog steeds opgeld doen, en zowel filosofisch als theologisch ondoorzichtig blijven. Zo hebben wij de herhaalde betuiging dat bij de dood de ziel eenvoudig zich afscheidt van het lichaam. Zo zij in deze „onnatuurlijke" toestand nog kan handelen, dan is het wegens een mirakuleuze tussenkomst van God (35-37 en 308-309)! Aan hetzelfde euvel lijden de nutteloze elucubraties over de identiteit van het verrezen lichaam met ons lichaam hier in dit leven, waar hij de formele identiteit afwijst, maar een soort „substantiële" identiteit voorstaat, die materieel is zonder daarom samen te vallen met het behoud van al onze molekulen en atomen (254-263 en 340-343)! Ook wordt het feit, dat wij van de „straffen van de zonde" worden verlost, eerder juridisch opgevat (120), omdat het wezen van de „sequelae peccati" nog niet zuiver gedacht wordt. Al herhaalt hij dat de vraag naar de plaats van de hel en het vagevuur niet ter zake is, toch kan hij aan de bekoring niet weerstaan even te wijzen op de mogelijkheid dat de wereld groot genoeg is om een hoekje hiervoor vrij te maken! De „mystieke nacht" kan ons niet helpen om het wezen van het Vagevuur te begrijpen, wat een vanzelfsprekend besluit is, waar iemand nog een sterk nominalistische theologie van de genade voorstaat.

Men kent de werkwijze van M. Schmaus. Ten slotte geeft hij ons bij elke nieuwe uitgave van zijn *Dogmatik* — deze 5de uitgave is veel omvangrijker dan de 4de — een breed uitgeschreven theologisch leesboek. Vooral in dit deel wordt de bijbelse thematiek en symboliek (b.v. uit de Apokalyps het beeld van de Stad Gods, 277-299) breed uitgetekend. Verder krijgt men lange excerpten uit de Vaders, Thomas, samenvattingen uit waardevolle artikels of monografieën, summiere overzichten over de hedendaagse problematiek buiten de Kerk, of in de kringen van de Reformatie (als de these van Barth, Cullmann e.a. over onze *volledige* dood in afwachting van de eindverrijzenis), en op het einde met goede *Indices* een rijke, zij het weinig geordende bibliografie. Al heeft Schmaus het werk van Winklhofer geïnspireerd, zodat deze laatste hem soms woordelijk aanhaalt, toch blijft Schmaus zelf veel meer gereserveerd tegenover werkelijk nutteloze problemen, als de plaats, de duur en de konkrete vormen van bepaalde eeuwigheidstoestanden. Hij neemt ook geen positie tegenover het dispuut over de identiteit van ons verrezen lichaam met het aardse (241). Nochtans moeten wij weer wijzen op een onvolledige theologie van de zonde

en de „straffen" van de zonde, die op de theologische verklaring van het Vagevuur hinderend inwerkt. In het hoofdstuk over de Hel, krijgen wij een goed bijbels stuk over het „vuur" als de openbaring van Gods Majesteit, maar zonder enig gevolg voor de theologische systematiek. Ten slotte merkt men telkens bij al deze problemen, *hoe gebrekkig de theologie van de Concilies* is gebleven, die, zoals de exegese van de Bijbel vóór 50 jaren, noch steeds aan een stramme, „fundamentalistische", zo wij dit woord mogen gebruiken, interpretatie gekluisterd ligt. Maar laten wij besluiten met het waardevolle, dat wij in dit werk zullen vinden. Schmaus wijst zelf in zijn *Inleiding* op het feit, dat hij vooral rekening heeft gehouden met de hedendaagse polemiek rond de onsterfelijkheid van de ziel en de verrijzenis van het lichaam. Verder heeft hij willen drukken op de „polariteit" tussen de individuele en de collectieve, de kosmische voleinding. Dit werkt hij trouwens succesvol uit, door de kosmische eschatologie aan het begin van zijn werk te plaatsen, en de individuele als tweede deel te behandelen. Ten slotte wil hij heel de Eschatologie zien als de voleinding van het Werk van Christus. Hierbij heeft het ons getroffen, dat hij de eigen werking van de H. Geest bij het bewerken van deze voleinding telkens benadrukt. Zo men niet op alle vragen steeds een precies antwoord ontvangt, toch krijgt men een „Gesamtschau", die zeer rijk is en breed-religieus wordt uitgetekend.

P. Fransen

Emmanuel Doronzo O.M.I., *Tractatus dogmaticus de Ordine*, tom. I, *De Institutione*, Milwaukee, Bruce, 1957, 16 x 24, 962 + 41 blz., 19 Dollar.

Herhaaldelijk hadden wij reeds gelegenheid, verschillende werken over de theologie der sacramenten te bespreken van de hoogleraar van de Catholic University of America *(Bijdr.* 1956 p. 445 v; 1958 p. 95 v). Nu ligt voor ons het eerste deel van een tractaat over het sacrament van de priesterwijding, waarin de auteur zich beperkt tot het probleem van de instelling. Deze vraag wordt in drie artikels behandeld. Het eerste (p. 83-489) spreekt over het bestaan in de Kerk van een priesterlijke hiërarchie in strikte zin, die van goddelijke instelling is. Het tweede (p. 489-612) werkt dan uit, dat de wijding tot dit priesterschap een sacrament is. Het derde (p. 612-962) handelt over de drie graden van episcopaat, priesterschap en diaconaat. Daarbij wordt de kwestie van het onderscheid tussen priesterschap en episcopaat, en dus de vraag of de bisschopswijding eigenlijk sacramenteel is, nog voor het volgende deel gereserveerd. Vooraf gaat een zeer uitvoerige inleiding, die onder andere een overvloedige bibliografie omvat, welke ten overvloede bij de afzonderlijke problemen nog rijkelijk wordt aangevuld. Het boek wordt besloten door uitvoerige alfabetische registers. Deze laatste zijn bijzonder welkom in dit geval, omdat de systematische index van dit werk van bijna 1000 bladzijden uit niets anders bestaat dan uit de opsomming van de titels der drie bovengenoemde artikels.

Opnieuw getuigt het werk van een verbluffende, welhaast verpletterende eruditie. De gegevens van de Schrift en vooral die van de patristieke traditie worden breedvoerig besproken. En bovendien wordt de leer van oude, nieuwe en nieuwste theologen, zowel uit het katholieke kamp als uit de hervorming en haar voorlopers, aan de hand van uitvoerige citaten uiteengezet. Daarin vindt D. zijns gelijke niet. Toch laat het werk een nasmaak van teleurstelling achter: het inzicht wordt weinig verrijkt. Het eerste artikel begint zeer terecht met ook de vraag te stellen naar de verhouding tussen jurisdictionele en sacramentele macht in de Kerk (p. 85), maar in de 400 bladzijden die verder aan dit artikel worden gewijd, is over die vraag, zo fundamenteel voor de katholieke opvatting van het priesterschap, geen woord meer te vinden. Ook zoekt men hier vergeefs naar een uiteenzetting over de verhouding van het priesterschap der Kerk tot het Hogepriesterschap van Christus. In het derde artikel komt zeer uitvoerig de verhouding tussen charisma en ambt ter sprake. De auteur kent de litteratuur, maar zijn oplossing is tenslotte nauwelijks meer dan louter verbaal, en verwijst uiteindelijk naar het tractaat over de Kerk (p. 734-741).

Het schijnt, alsof de schrijver huiverig is, om de meer speculatieve problemen en de grotere theologische samenhangen aan te pakken. Daarin toont hij zich een slecht leerling van Sint Thomas, als hoedanig hij zich in een scherpe aanval tegen een recensent presenteert (p. 80 v).

P. Smulders

Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, *(Quaestiones disputatae*, 5), Freiburg i/Br., Herder, 1958, 14.5 x 22.5, 148 blz., ing. DM 8.40.

De titel van deze nieuwe „Quaestio disputata" laat slechts één aspect, zij het een hoofdaspect, vermoeden van wat hier aangeboden wordt. Eigenlijk worden hier drie artikelen samengebracht, die in 1957 reeds elders werden uitgegeven. Tevens herneemt deze selectie enkele problemen, die reeds werden opgeworpen in *Gefahren im heutigen Katholizismus*. De bekende schrijver wil tevens een positief antwoord geven op de vragen, die op minder gelukkige wijze in een bepaalde „Situationsethik" werden aangesneden. Is er buiten de

algemene, „essentiële" en abstrakte moraal, die de juiste „principes" voorlegt, nog plaats in het morele leven voor konkrete „imperatieven", die dwingend het levende geweten van een bepaalde mens, van een volk, van een tijd aanspreken? Dat is het eerste deel. Dit wordt verder uitgebouwd door voor de zoveelste maal — zij het nog steeds met vrucht — de verdediging op te nemen van het charismatische in de Kerk tegenover het zuiver ambtelijke. In hoever is het ambt zelf steeds charismatisch, en in hoever zal dit ambt tevens steeds eerbied blijven bewaren voor het charismatische handelen van de Geest, ook buiten het ambt om, of juister gezegd, want God is één, in organische samenwerking met het ambt.

Het belangrijkste artikel bevat een uiterst gefouilleerde analyse van de filosofische en vooral theologische implicaties van de echte leer van St. Ignatius over de „tres electionis modi". Niet alleen wordt bewezen, dat de tweede modus wel degelijk „normaal" moet geacht worden in een vroom christelijk leven, maar dat de eerste en de derde modus, elk op hun wijze, naar de tweede verwijzen, en op hem aanleunen. Zo bouwt K. Rahner op, wat hij terecht noemt een „existentiële christelijke logiek", die haar grondevidentie vindt in een totaal-menselijke, onmiddellijke en bovennatuurlijke aantrekking door Gods liefde, een aanspraak van God in de ziel, die zonder een „visio" te zijn, noch een redelijke deductie uit abstrakte dogma's, die eigen wijze is, waardoor in dit leven Gods genade binnen het bewustzijn verschijnt. Dit is de „eerste tijd" van de electie. In de tweede tijd wordt dan deze grondevidentie geconfronteerd met de verschillende zedelijke motiveringen, getoetst op hun goddelijke oorsprong door de ervaring van geestelijke troost en dorheid. De vragen die Rahner hier oproept, en ten dele oplost, zijn niet alleen van betekenis voor een meer authentieke beleving van de ignatiaanse *Exercitia*, maar zijn theologisch werkelijk fundamenteel, zowel voor de genadeleer, als voor de moraal en de levende spiritualiteit. Iemand die edelmoedig en beslist wil leven, geleid door de „onderscheiding der geesten", treedt meteen een geestelijke ruimte binnen, die heel wat dieper ingrijpt in het geestelijke leven dan de zakelijke, onpersoonlijke en ten slotte nog zo in zichzelf besloten spiritualiteit, waar het levend contact met Gods Wil ontbreekt. Het is een heel ander leven, al is het nog niet onmiddellijk de hoogste mystiek. Het is er de laatste voorbereiding op. P. Fransen

Divo Barsotti, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1957, 14 x 22, 323 blz., 18.60 Zw.frs.

Op grond van een rijk materiaal uit de H. Schrift, de Vaders en de liturgie werkt de schr. het volgende thema uit. In het woord openbaart zich God aan de mensen, door het woord heeft Hij de wereld geschapen, zijn volk uitverkoren en aan dit volk de wet en de belofte gegeven. In de volheid der tijden is het Woord vlees geworden; en dit vleesgeworden Woord werkt voort in de Kerk en de sacramenten, maar ook in het gebedsleven van iedere afzonderlijke mens. Barsotti gebruikt zowel voor het gesproken als voor het mensgeworden Woord hetzelfde substantief: Parola, met een kleine of een grote letter geschreven. Hij doet dit om de continuïteit, ja zelfs de identiteit van beide Woorden aan te geven, en tevens de continuïteit tussen Oude en Nieuwe Testament. P. Grootens

## MORAAL EN KERKELIJK RECHT

Karl Deuringer, *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*, (*Freiburger Theologische Studien*, 75), Freiburg, Herder, 1959, 15.5 x 23, XXIV + 227 blz., 16 DM.

De studie van Karl Deuringer, die door de theologische faculteit van de Universiteit te Freiburg i.Br. als „Habilitationsschrift" aanvaard werd, wil door de bestudering van een betrekkelijk klein onderdeel der moraaltheologie grotere bekendheid geven aan de beroemde school van Salamanca. De universiteit van Salamanca, zo deelt schr. in de „Einleitung" mee, was onder de vele Universiteiten, die Spanje in de 16e eeuw (de Spaanse „siglo de oro") telde, verreweg de grootste zowel wat aantal leerstoelen als wat aantal studenten betreft, belangrijker zelfs dan die van Alcalá. Zij is vooral beroemd geworden door een reeks theologen uit de orde der PP. Dominikanen, die daar in de 16e eeuw doceerden en tezamen de school van Salamanca vormden, wel te onderscheiden van de Karmelieten van Salamanca die in de 17e eeuw als „Salmanticenses" hun *Cursus theologicus* en hun *Cursus theologiae moralis* publiceerden. De school van Salamanca, waarvan de eerste vertegenwoordiger Fr. de Vitoria O.P. de *Summa* van S. Thomas als tekstboek te Salamanca invoerde i.p.v. de *Libri Sententiarum* van Petrus Lombardus, oefende in heel Europa een bijzondere invloed uit, niet in het minst door het toedoen van de Jezuieten-theologen die te Salamanca hun opleiding ontvingen (met name Fr. de Toledo S.J., die vanaf 1559 aan het Collegium Romanum doceerde). Om allerlei redenen genoot de school van Salamanca tot voor kort weinig belangstelling, ofschoon men sinds het begin van deze eeuw het terrein aan het verkennen is (men denke aan „La Ciencia Tomista"). Het aandeel nu, dat schr. wil bijdragen om de moraaltheologie van deze school grotere bekendheid te

geven, bestaat hierin dat hij bij de voornaamste theologen uit deze school hun leer over de caritatieve hulpverlening aan noodlijdenden zorgvuldig nagaat. In een eerste hfdst. bespreekt hij de leer van Cajetanus, die nl. het eerste volledige commentaar op S. Thomas' *Summa* schreef. In de volgende hfdst. komen dan achtereenvolgens ter sprake Fr. de Vitoria, Dom. de Soto, Melchior Cano, Barth. de Medina, Dom. Báñez. Daarna volgt een „Zusammenfassung", terwijl in een aanhangsel enkele tot nu toe niet uitgegeven teksten van genoemde theologen afgedrukt worden. Het werk is verder voorzien van een uitvoerige literatuurlijst en goed verzorgde registers; de vele noten bewijzen dat de schr. de aangehaalde literatuur ook kent. Het is een in alle opzichten degelijke studie, in historisch opzicht zeker belangrijk, maar de besproken kwesties zullen de gemoederen van theologen uit onze tijd niet heftig beroeren.
A. van Kol

Lucius RODRIGO S.J., *Praelectiones theologico-morales Comillenses.* Tomus IV: *Tractatus de conscientia morali,* II, „Sal Terrae", Santander, 1956, 17 x 24, XXVIII + 900 blz.

In *Bijdragen* 18 (1957) 193 hebben wij deel II en III van deze „Theologia moralis fundamentalis" besproken. Het vierde deel, dat ons thans ter recensie werd toegezonden, is de voortzetting van het tractaat over het geweten, waarin nl. de „theoria de conscientia morali reflexa" uiteengezet wordt. In acht hfdst. wordt achtereenvolgens gehandeld over de mening en de waarschijnlijkheid, de geschiedenis van de moraalsystemen, critiek op de strengere systemen, de leer van het probabilisme, bewijsvoering van het probabilisme, toepassingen en uitzonderingen, tenslotte het gebruik van het probabilisme. Een dergelijke volumineuze studie heeft natuurlijk altijd waarde als naslagwerk voor vakmensen; heel bijzonder geldt dit voor het historische gedeelte van deze studie. Nieuwe gezichtspunten zal men er echter niet vinden, terwijl stijl en wijze van behandeling voor velen weinig aantrekkelijk zullen zijn. Het eigenlijke probleem gaat schuil onder een menigte van distincties, die o.i. meer duisternis dan licht verspreiden.
A. van Kol

Bernhard HÄRING, *De wet van Christus, Een katholieke moraaltheologie voor priesters en leken,* I, *(Theologische Bibliotheek).* Utrecht, Het Spectrum, Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1959, 15.5 x 22.5, 607 blz., *f* 18.50.

*Das Gesetz Christi,* het welbekende werk van Pater Häring C.ss.R., verscheen voor het eerst in 1954 en beleefde in 1959 reeds zijn 5e ed. Ondertussen kwamen een Franse en een Italiaanse vertaling uit, terwijl Spaanse, Portugese en Engelse vertalingen in voorbereiding zijn. Van de Nederlandse vertaling, die evenals de Franse in twee delen uitkomt, is nu het eerste algemene deel gereed gekomen. Zes Nederlandse Redemptoristen, onder supervisie van de moralist Pater C. van Ouwerkerk, hebben deze Nederlandse bewerking op zich genomen, uitgaande van de 4e Duitse ed. en gebruik makend van de Franse ed. vooral wat de geleding van de tekst betreft. Aangezien de bewerkers het persoonlijk cachet van dit werk hebben gehandhaafd en aangezien wij de 1e en 2e Duitse ed. reeds in *Bijdragen* 16 (1955) 415-419 uitvoerig hebben besproken, kunnen wij hier volstaan met het releveren van de positieve kwaliteiten, waardoor deze bewerking een stuk uitsteekt boven de oorspronkelijke Duitse tekst. Wat onmiddellijk opvalt is de voortreffelijke typografische verzorging, de overzichtelijke indeling die heel wat oneffenheden van de Duitse tekst wegwerkt, de goede Nederlandse taal die het lezen tot een pleizier maakt, hetgeen van de vaak rhetorische Duitse tekst niet gezegd kon worden. Omtrent de betere indeling, ontleend aan de Franse ed., enkele bijzonderheden. Het algemene deel begint nu met een inleidend hfdst., *Oriëntatie* geheten, waarin eerst de kernbegrippen van deze „moraaltheologie voor priesters en leken" uiteengezet worden en vervolgens de geschiedenis van deze wetenschap naar de Franse ed. geschetst wordt. Na dit inleidende hfdst. volgen twee delen: „De oproep van Christus" en „Het antwoord van de mens". In beide delen hebben hier en daar belangrijke verschuivingen plaats gehad. In de leer over de gezindheid (235-261), zoals trouwens ook in enkele andere onderdelen, wordt terecht de leer van de H. Schrift en van de Vaders resp. de theologen voorop gezet. Onmiddellijk hierna volgt de leer over de deugden, die in de Duitse ed. het slothoofdstuk vormde van het algemene deel, en waarnaar ook enkele blz. over de theologale deugden uit het bijzondere deel zijn overgebracht (262-344). De literatuuropgaven zijn met kennis van zaken aangepast aan het Nederlandse taalgebied (het artikel van A. van Leeuwen, dat op blz. 402 vermeld wordt, draagt een andere titel, nl. *Straf- en dwangwetten).* Ook de noten werden aangepast en uitgebreid; om typografische redenen zijn ze niet onder aan de blz. maar op het eind van iedere verhandeling geplaatst, hetgeen voor het raadplegen wel wat moeilijk is. Tenslotte zij nog vermeld, dat de weergave en beoordeling van psychiatrische en therapeutische gegevens volledig voor de verantwoording van de supervisor zijn. De aandacht zij gevestigd op de blz. 158-166, waarin „vrijheid en psychische stoornissen" uitstekend worden behandeld en met name over de

verantwoordelijkheid van neurotici wijze woorden worden gesproken die iedereen onderschrijven zal, en op de blz. 541-543 over „de weg van het berouw en de psychotherapie"; beide passages betekenen een belangrijke verbetering in vergelijking met de Duitse ed. Wij hopen van harte, dat deze Nederlandse bewerking haar weg zal vinden en niet alleen door priesters maar ook door ontwikkelde leken veel zal worden gelezen. A. van Kol

John Vyvyan, *The Shakespearean Ethic,* London, Chatto & Windus, 1959, 14 x 22, 208 blz., 18/-.

De stelling van de auteur luidt dat Shakespeare niet alleen aandacht had voor wat dramatisch goed, maar vooral en op de eerste plaats voor wat ethisch goed was. Zo wordt nagegaan hoe in enkele drama's hetzelfde schema terugkeert, gemodificeerd naar de aard van het stuk. De hoofdpersoon wordt tot tweemaal toe bekoord in zijn zwakke zijde; geeft hij toe, dan geschiedt een omkering van waarden („fair is foul and foul is fair") met als konsekwentie intocht van Satan in de ziel; geeft hij niet toe dan eindigt het spel in een „union of love". Het telkens weer terugkerend ethisch devies luidt: „to thine own self be true": de falende mens is niet meer zichzelf, omdat hij de liefde uit zijn hart heeft gebannen. Hieromheen weeft Shakespeare een net van symboliek en allegorie: licht b.v. en duisternis zijn tekenen van de geestelijke gesteltenis, personen kunnen tegelijk levende mensen en allegorische figuren zijn, geïncarneerde karaktertrekken van de hoofdpersoon. Een voorbeeld is Ophelia, Hamlet's goede zijde: zij inspireert hem als hij omhoogstijgt, treedt verwijtend op als hij wegzakt, schrompelt ineen en sterft als hij niet meer te redden is. Ophelia, liefde, is de dochter van Polonius, trouw. Hamlet zelf is voor Vyvyan niet de innemend-romantische talmer, maar de voor de bekoring (geest) bezwekene wreker — hij vervangt de moraal van het Nieuwe Testament door die van het Oude, vervangt Christus' wet door die van Mozes, en om die reden zondigt en faalt hij. Dit laatste thema wordt aangeduid als Shakespeare's ethische preoccupatie, maar waar Vyvyan op theologisch terrein komt is hij o.i. ietwat simplistisch. Ook al nemen wij met hem aan dat de vormgeving van het christendom in de eigentijdse kerken Shakespeare onbevredigd liet, toch geloven wij dat deze daar in zekere zin boven stond, en als criterium voor zijn drama's beschouwde het al of niet beantwoorden van Gods persoonlijke roep in de mens. De auteur voelt daar wel iets van aan, als hij uitspraken van Oosterse godsdiensten aanhaalt om Shakespeare's bedoelingen te verduidelijken, maar stelt deze godsdiensten op een lijn met het christendom, wat behalve theologisch onjuist ook zeker niet Shakespeariaans is. Maar hoewel theologisch aanvechtbaar kan dit boek om zijn penetrante en overtuigende analyses van verschillende van Shakespeare's stukken en zijn fascinerend betoog met recht een begin genoemd worden van een nieuw tijdperk van Shakespeare-kritiek. E. Bolsius

Jos. Forchielli, Alph. M. Stickler, *Studia Gratiana post octava decreti saecularia auctore consilio commemorationi gratianae instruendae edita,* II, III, IV, V, Bologna, Apud Institutum Juridicum Universitatis Studiorum Bononiensis, 1954-1958, 18 x 25, 702, 636, 296, 132 blz.

We hebben reeds het eerste deel van deze *Studia Gratiana* besproken: de volgende delen zijn regelmatig verschenen en met de uitgave van het vijfde deel is deze belangrijke collectie nu volledig. Dit laatste deel, dat deze *Studia Gratiana* afsluit, geeft de akten van het Congres dat van 17 tot 22 april 1952 achtereenvolgens zijn zittingen hield te Bologna, Ravenna, Camaldoli (Gratianus was Camaldulensermonnik), Orvieto en Rome. Acht foto's geven een zicht op de plechtige zitting in de Aula Magna van de Universiteit van Bologna en van de audiëntie die Paus Pius XII aan de congressisten verleende. De Paus hield ter dezer gelegenheid een redevoering waar hij de geest zelf van het Kerkelijk Recht zo juist wist weer te geven: *„In Gratiani decreto ob ipsa varia, quae ibidem proferuntur, auctorum documenta perquam solido inveniuntur consociata foedere theologia et ius canonicum: hoc nempe illic in profundum christianae revelationis agit radices, inde almos haurientes latices, qui sunt temperantia, humanitas, asperitatis remissio, caritas. Quibus virtutibus et temperamentis iam ab initio iuri canonico proprius inductus est color et quasi sigillum cera impressum applicata est aequitas christiana quae brevi in aequitatis canonicae formam transivit".*

De andere volumina hebben zoals het eerste een grote belangstelling gewekt, niet alleen bij rechtsgeleerden en historici, maar ook bij dogmatici en moralisten: noteren we in het tweede volume een studie over het natuurrecht bij Gratianus door D. Composta (blz. 151-210), bij de decretist Egidius door A. Rota (blz. 211-249). In het derde deel hebben we een studie over het natuurrecht bij Gratianus van de hand van M. Villey (blz. 85-99). Over de wet noteren we een mooie studie van W. Onclin (II blz. 115-150), over de aanvaarding van de wet door het volk door L. de Luca (III blz. 180-193), over de *aequitas* bij Gratianus door C. J. Hering (II blz. 95-114). Over de *status religionis* geeft G.

Oliviero aan, hoe Thomas onder invloed staat van het Decretum (III blz. 434-451). Dr. Sinopoli beschrijft de invloed van Gratianus op het monastisch recht (III blz. 321-348). S. Brechter bestudeert de *Regula Benedicti* in het Decretum (II blz. 1-12). Andere studies zullen de moralist meer interesseren: meineed en leugen (III blz. 117-142), de rechtvaardige oorlog (III blz. 159-178), het privaateigendom (II blz. 361-374), de eed van trouw (II blz. 409-424), geld en krediet (II blz. 443-464). Voor de ecclesiologie zijn enkele bijdragen van waarde: de studie over de verhouding Kerk en staat bij Gratianus door P. F. Marchesi; en de studie van P. G. Caron over de macht van de metropoliet volgens Gratianus.

We kunnen hier niet vermelden de vele onderwerpen die technici van het Decretum aanbelangen: de beschrijving der manuscripten, de studie van het Decretum in de verschillende landen. Uit deze noodzakelijk beperkte bespreking kan men zich nu reeds rekenschap geven van de waarde van deze publicatie en het nut van deze op het eerste zicht zeer gespecialiseerde studies. Zowel voor de presentatie als voor de inhoud mogen we deze *Studia Gratiana* een buitengewoon geslaagde opzet noemen. J. Beyer

Carolus Holboeck, *Tractatus de Jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*, juxta decisiones quas hoc sacrum tribunal edidit ab anno 1909 usque ad annum 1946 et publicavit in voluminibus I-XXXVIII, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1957, 20 x 30, 400 blz., ing. S 198.

Professor in het Kerkelijk Recht en deken van de theologische faculteit van Salzburg heeft Schr. reeds twee belangrijke werken gepubliceerd, *Die Zivilehe* (1950) en *Handbuch des Kirchenrechts* (1951). Het werk dat hij na een lange studie van de *Decisiones S.R. Rotae* publiceert, zal voor alle professoren in Moraal en Kerkelijk Recht zeer dienstig zijn, alsook een nuttige handleiding worden voor de officialiteiten. Zowel doctrine als jurisprudentie worden hier bijeengebracht: het boek is als zodanig een goede en noodzakelijke aanvulling van de vele tractaten over het huwelijksrecht. Daar de *Decisiones S.R. Rotae* totnogtoe geen algemene index hebben, kan dit werk in deze leemte gedeeltelijk voorzien. Wie dit *Tractatus de Jurisprudentia* gebruikt, zal weleens betreuren dat naast de *Decisiones* ook de artikels en commentaren die hieromtrent verschenen, niet aangegeven worden. De studie doorloopt de *Decisiones* van 1908 tot 1946 en volgt in haar uiteenzetting de orde van de Codex. Na iedere canon worden alle verwijzingen naar de *Causae* aangeduid. Wellicht was het beter geweest ze na ieder paragraaf of besproken punt aan te geven. Ook een index van de gecommenteerde canons zou grote diensten bewijzen. Betreffende de impotentie had men duidelijker de *Decisiones* van 1913 en de *Decisio* van 1921 moeten aangeven. Al vormen ze geen jurisprudentie, was het toch nuttig geweest hun grotere strengheid te noteren. Cfr *Periodica* 36 (1947) p. 16. De *Decisio III* van 1913 (vol. V, p. 345) werd trouwens hetzelfde jaar nog tegengesproken door de *Decisio LIV* (vol. V, p. 663 s.).

J. Beyer

## LITURGIE

*Liturgisch Woordenboek*, Aflevering 2. Samengesteld onder de Redactie van Dr. L. Brinkhoff O.F.M., Drs. G. C. Laudy O. Praem., Dom Dr. A. Verheul O.S.B. en Dr. Th. A. Vismans O.P., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1959, 18 x 25.5, kol. 321 tot 640, ing.

De tweede aflevering van het Liturgisch Woordenboek gaat van *Brevier* tot *Durandus*. Voor de algemene presentatie van het werk verwijzen wij naar hetgeen we bij de eerste aflevering hebben geschreven (zie *Bijdragen*, 20, 1959, 209-210). Alleen mag nogmaals onderlijnd worden hoe de meeste artikelen op een oorspronkelijke en wetenschappelijk verantwoorde wijze werden bewerkt. De trefwoorden *Brevier*, *Ceremoniën*, *Concelebratie*, *Deelname* en *Doopsel* moeten hier op de eerste plaats vermeld worden. Soms verlangt de lezer over vragen, waar de pastoraal in betrokken is, niet alleen een historisch vaststellen van bepaalde gebruiken, maar ook een verklaring — zij het dan bij wijze van hypothese — omtrent dergelijke gebruiken en riten in de liturgie. Typisch hiervoor is de bespreking van de stilte tijdens de canon van de Mis (trefwoord *Canon*). Het volstaat in dit geval niet het gezag in te roepen van het *Capitulare ecclesiastici ordinis*, met een tekst die trouwens voor interpretatie vatbaar is. Van groter belang is het de diepere zin aan te geven van deze bepaalde rubriek, alsook de contingente elementen die haar huidige vorm hebben bepaald. Voor de *disciplina arcani* mocht ook wel de invloed van pseudo-Dionysius aangegeven worden, omwille van de eigen wijze waarop hij dit gegeven uit de religieuze filosofie van het laatneoplatonisme in een christelijke optiek heeft willen integreren. J. Vanneste

J. Hofinger S.J. und J. Kellner S.J., *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, mit einem Vorwort von J. A. Jungmann S.J., Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1957, 14 x 21, 455 blz.

—, *Pastorale liturgique en chrétienté missionaire,* (*Cahiers de „Lumen Vitae"*, XIV), Bruxelles, Lumen Vitae, Bruges, Apostolat Liturgique, 1959, 15.5 x 23.5, 369 blz., ing.

Een belangrijk boek over een belangrijke zaak. Dat blijkt wel uit het feit, dat het katechetisch Centrum Lumen Vitae, in samenwerking met het Liturgisch Apostolaat der Benedictijnen van Loppem, ervan nu ook een franse vertaling heeft uitgegeven. In zekere zin is de nieuwe titel een juistere weergave van de bedoelingen van de auteurs: katechese in brede zin, waar ze de liturgie raakt in die gebieden, die men nog voor kort „Missie" noemde. De eigenlijke problemen waarvoor de liturgische beweging zich ziet gesteld, liggen niet hier in Europa en Amerika, maar in de missie-landen. Het is daarom van belang dat nu voor het eerst in groter verband de problemen van de liturgie in de missie aan de orde worden gesteld. Schr. geeft allereerst een historisch overzicht over de verhouding missie en liturgie. Als taak van de huidige liturgie in de missie worden volgende drie punten naar voren gebracht: katechese, pastoraal en kultus. Vanuit dit meer algemene uitgangspunt worden dan de verschillende liturgische functies nader beschouwd. Kellner wijst op het grote belang van een goed opgebouwde en gevierde gemeenschapsmis, Hofinger onderstreept de grote waarde van de Schrift voor de missieprediking. Van belang lijkt ons het derde deel dat over de priesterloze dienst op de zondagen handelt. Als vorm van zulk een dienst geeft Schr. een schema (221), dat gedeeltelijk aansluit bij de structuur van de Voormis (lezingen, gezangen en katechese); het tweede deel van deze dienst is overwegend gebedsdienst (smeekgebed, dankgebeden). Kellner wijst op het feit dat voor de meeste missievolken de muziek een veel vitalere rol uitoefent dan voor ons, en dat zodoende de liturgische beweging in de missielanden daar terdege rekening mee moet houden. Met name overschatte men beslist niet de waarde van de westerse muziek! Anderzijds blijkt dat bij meerdere volken de gregoriaanse melodieën vrij veel begrip ontmoeten. Hij vraagt zich zelfs af of we niet met een gregoriaanse muziekstijl liederen in de volkstaal zouden kunnen combineren, zodat de eenheid onder de verschillende liturgieën niet zozeer in dezelfde taal alswel in de muziek zou bestaan, zodat hij spreekt van een „musikalisches Esperanto" (331). Na een hoofdstuk over de aanpassing van de riten der verschillende sacramenten formuleert Hofinger in een slotbeschouwing enige wensen: grotere vrijheid in het gebruik van de landstaal, vereenvoudiging der riten, vermijding van een al te grote uniformiteit, die men immers niet verwarre met catholiciteit.

Zoals men ziet, is dit een belangrijke publicatie. Een enkele opmerking. Schr. zegt op meerdere plaatsen (b.v. blz. 424) dat de situatie van de Kerk van vandaag, nu ze zich gesteld ziet tegenover de niet-christelijke culturen, meer gelijkt op die van de eerste drie eeuwen dan van later tijd. Dit lijkt ons niet juist. Het grote verschil tussen toen en thans is dat de culturen die ze bij het begin van haar geschiedenis aantrof, in de grond één geheel vormden, zoals Schr. zelf op blz. 17 zegt („...Römerreiches, das im ganzen doch ein kulturell relativ einheitliches Gefüge darstellte"), terwijl de beschavingen die ze nu overal ontmoet, veel verder uiteen gaan. Hetgeen met zich mee brengt dat er een veel radicaler aanpassing zal moeten plaats hebben. Daarom lijkt ons, dat de kwestie van de taal, veel meer dan andere elementen, absoluut beslissend in deze is. Pas een liturgie in de landstaal zal het religieuse gemoed kunnen activeren. Natuurlijk kan dit proces niet in één dag voltooid worden, maar we hebben de indruk dat Schr. in deze niet consequent genoeg heeft gedacht. Om in het verschil tussen de typische priestergebeden, die in het Latijn moeten worden gebeden, en de teksten voor het volk, die in de volkstaal mogen worden verricht, een argument te willen zien voor het onderscheid tussen het algemeen en bijzonder priesterschap, lijkt ons niet juist (blz. 425). Schr. heeft nergens gesproken over het door de oecumenische beweging opgeroepen probleem der missionering: wat moeten de niet-christelijke volken denken van die vele liturgieën, die tot hen komen in de volkstaal, terwijl alleen de katholieke Kerk, zeker wat de kernriten, en dus de belangrijkste gedeelten der liturgie betreft, vast blijft houden aan het Latijn? En dit wijte men niet op de eerste plaats aan de leiding te Rome; de Propaganda is in deze zaken zeer ruim, alleen is er het feit dat van de door haar toegestane privileges door vele missionarissen geen gebruik wordt gemaakt. Bovendien vraagt de Kerk hier in het Westen, ook wat de taal aangaat, om een ander beleid dan in de buiten-europese landen. — Moge het boek van Hofinger c.s. door vele missionarissen worden gelezen. Maar staan blijft, dat dit liturgisch probleem in de missie alleen door de inheemse gelovigen en clerus kan worden opgelost. J. Mulders

A. M. Roguet O.P., *On nous change la religion!,* (Collection *Tout le monde en parle,* 7), Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 11.5 x 18, 125 blz., 330 Fr.frs.

Om aan de bezwaren van vele katholieken, wie de liturgische vernieuwingen der laatste jaren als iets revolutionairs voorkomen, tegemoet te komen, schreef de leider van het liturgisch apostolaat in Frankrijk dit boekje, waarin hij op eenvoudige en heldere wijze de voor-

naamste punten, zoals het celebreren versus populum, de avondmissen, de wijzigingen in het nuchter zijn, de vernieuwde Paaswake, de volkstaal en vernieuwingen in de kerkbouw, behandelt en de daartegen geopperde bezwaren weerlegt. Hier en daar maakt Schr. het zich te makkelijk, doordat hij het standpunt van degenen tot wie hij zich richt, zo voorstelt dat het onredelijke ervan wel erg sterk naar voren komt. Zo b.v. op blz. 76, alwaar het gaat over de vroegere viering van de eerste communie. Het is niet moeilijk dit alles met enige pikanterie voor te stellen, maar of het ook aan de historische waarheid beantwoordt...? Voor de gelovigen van de 19de eeuw was dit waarschijnlijk de toen enig realiseerbare wijze om hún geloof in de eucharistie tot uitdrukking te brengen. Wat zal men over honderd jaar van onze vieringen denken?? Maar dit doet niets af aan het geheel van het boekje dat veel rake opmerkingen bevat.

J. Mulders

Dr. Josef PFAB C.ss.R., *De Nieuwe Rubrieken*, Volgens het Dekreet van de Riten-Congregatie van 23 maart 1955, *(Romen's Compendia)*, Roermond-Maaseik, 1959, 11 x 17, 197 blz., geb. 140 B.frs.

In de serie van Romen's Compendia brengt dit boekje een samenvatting van de brevier- en Misrubrieken. In keurige Nederlandse vertaling is dit werkje van de Duitse redemptorist, p. Jozef Pfab, het geschikte naslagwerk voor liturgisten in deze overgangstijd: de recente decreten van de Ritencongregatie wijzen immers op een verdere vereenvoudiging en aanpassing van de bestaande rubrieken. Daarom werd door de uitgevers de voorkeur gegeven aan een klein handboek, waar het nieuwe van de recente besluiten in een nieuwe systematische structuur werd ondergebracht, en het vervallene enkel „ad notitiam" wordt aangegeven. Een goed zaakregister en enkele overzichtelijke tabellen verhogen de praktische bruikbaarheid van dit compendium.

J. Vanneste

A. v. D. BREKEL O.P., *Bid met de Kerk, Liturgische gedachten over het onveranderlijke deel van de H. Mis*, Rotterdam, De Forel, 1958, 14 x 20, 288 blz., geb. *f* 9.75.

In dit boekje, het derde in de reeks *Liturgie en Leven*, wordt een uitgebreid commentaar gegeven op de vaste gebeden van de Mis. Dit geschiedt „naar de geest van St. Thomas van Aquino" (5). Hierin ligt het goede en zwakke van dit werk. De lezer krijgt veel mooie teksten van Thomas onder ogen, die tot een beter verstaan van de liturgie bijdragen; tegelijkertijd heeft Schr. zoveel citaten gebruikt dat er ook verschillende onder zijn, waarin de huidige theoloog en liturgist Thomas werkelijk niet meer zal volgen. Bovendien is Schr. van verschillende détails niet op de hoogte: zo waar hij het Kyrie alleen trinitair interpreteert en de eigenlijke christologische duiding niet vermeldt (30 ss.); met de fidei cultores van de canon zijn niet „onze eigen broeders in het geloof" bedoeld (134), maar de bisschoppen van de hele wereld. Zo zou men nog meerdere punten kunnen aanwijzen. Ook lijkt ons de betoogtrant te wijdlopig.

J. Mulders

Chan. Jean RABAU, *La Messe, Notes doctrinales*, Tournai, Editions du Centre diocésain de documentation, 1959, 11.5 x 17, 200 blz.

Kort commentaar op de H. Mis, waarbij rekening gehouden wordt met de Instructie van Pius XII „De Musica sacra et sacra liturgia" van 9 november 1958 en de verschillende liturgische „Directoires" in Frankrijk en België uitgegeven. De commentaar wordt rijkelijk geïllustreerd met teksten uit de Vaders, uit de oudere Liturgieën en uit het huidige romeins rituaal, waarbij onder vorm van besluit nuttige pastorale en liturgische wenken worden voorgelegd. Het boekje wil vooral gebruikt worden door priesters die de H. Mis gedurende de goddelijke diensten voor de gelovigen commentariëren. De theologie, die hierbij wordt voorgelegd, lijkt ons niet kwaad, maar wellicht niet duidelijk genoeg bepaald. De verdienste van het werk licht vooral in zijn sterk bijbelse inspiratie.

P. van Doornik

*Missa Populi*, Iuxta Instructionem Sacrae Congregationis Rituum de Musica sacra et sacra Liturgia (3 sept. 1958), Tournai, Desclée & Co., 1959, 11.5 x 16.5, 12 blz. ing. 5 B.frs., 4 B.frs. bij 100 ex.

Dit boekje bevat de antwoorden van het volk op de Celebrant en de liturgische gezangen uit de *Missa brevis*, zoals deze in de laatste Instructie werden aanbevolen. De woorden die het volk moet zingen zijn in vetjes gedrukt, en de muzikale schrift is modern.

## PROTESTANTICA

Paul TILLICH, *Systematische Theologie*, II/3. *Die Existenz und der Christus*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958, 14.5 x 22, 198 blz., geb. DM 12.80, ing. DM 11.20.

Zo P. Tillich in de eerste band van zijn *Systematische Theologie*, na een inleiding over

methode en struktuur van zijn werk, twee delen gewijd had, resp. aan de verhouding tussen rede en Openbaring, en tussen het zijn en God, dan heeft hij in deze tweede band alles tot één gedachte samengebracht, het derde deel nl. van zijn hele opus: de verhouding tussen onze eigen menselijke existentie in hare vervreemding van zichzelf en dus van God, en het „nieuwe zijn" van Jesus, die de Christus is. In de analyse van onze existentie beoordeelt hij vóór alles de zonde, zowel de erfzonde als haar actualisering in de persoonlijke zonde. De zonde bestaat in de vervreemding van onze konkrete existentie van hare essentie, als „transhistorische Qualität allen Ereignissen in Raum und Zeit". Deze is universeel, omdat zij zowel een vrijwillige existentiële inzet impliceert als een lotbestemming, die de mens bepaalt. Zo wij met betrekking tot de „historische Jesus" niet verder kunnen geraken dan enkele waarschijnlijke conclusies, dan bereiken wij in het geloof die Jesus, die „tevens de Christus" was en steeds blijft, nl. de manifestatie van het „nieuwe zijn" in deze situatie van existentiële vervreemding. Deze manifestatie is tevens een nieuw Begin en een Kracht, die onze zondige vervreemding overwint van uit God. Hierbij voegt hij dan verschillende analyses over de betrekkelijke waarde van de klassieke christologische dogmatiek, en de Verlossingsleer. In dit laatste hoofdstuk beperkt hij zich tot het kort aangeven van de voornaamste voorwaarden voor een gezonde Soteriologie.

Het is erg moeilijk om in alle loyauteit een idee te geven van de theologie van P. Tillich. Tegenover uitlatingen, die het christelijke dogma haast volledig schijnen uit te hollen (vooral een zeer sterk benadrukken van de eindigheid van Christus), staan weer andere, waarin hij, althans binnen zekere perken, een werkelijke betekenis toekent aan de dogmatische bepalingen van de Concilies van Chalcedon en Nicea, of aan het „feitelijke" van de Verrijzenis. Door zijn vertrouwdheid met Hegel, en vooral met Schelling, geeft hij de indruk steeds weer in het Liberalisme te hervallen, wat niet juist is. Daar hij vasthoudt aan de existentiële interpretatie, denkt men hem te moeten onderbrengen bij Kierkegaard en K. Barth, wat helemaal niet strookt met een eigen benadrukken van het essentiële aspect in het zijn. Uiterst gevoelig voor het mythologische, en zelfs het „rationaliserende" aspect in de Schrift, is hij evenmin een discipel van Bultmann. Het boeiende bij hem is zijn rusteloos zoekende intelligentie, zijn genuanceerd inzicht in de dialektische veelzijdigheid van de werkelijkheid, zijn verrassende eerlijkheid, zijn vrijheid tegenover de klassieke systemen, die hem bewaart voor een typische vorm van confessionele „blindheid". In zekere zin is zijn theologie synkretistisch, al wordt ze tevens zo systematisch opgebouwd dat alles binnen deze synthese zijn eigen zin ontvangt. Wij denken, dat deze synthetische visie zijn grootste kracht is en zijn voornaamste zwakheid. Al erkent hij voorzeker het mysterie van Gods transcendentie — daarvoor pleit zijn theologisch agnosticisme —, toch blijft hij meer filosoof dan theoloog. Zijn aandacht gaat ten slotte meer uit naar de mens dan naar het oorspronkelijke spreken en handelen van God in Zijn Openbaring. Maar de wijze, waarop hij deze problemen ontleedt, zal onvermijdelijk dwingen tot nadenken. Zijn gedetailleerde analyses van klassieke voorstellingen en formules dwingen elke theoloog om zich weer te gaan bezinnen op de werkelijke betekenis van deze uitspraken. Het blijft immers een gevaarlijke en toch weer zo vanzelfsprekende bekoring bij elke theologische arbeid al te gemakkelijk te berusten in gladafgeronde en vertrouwde formules. Bij alles wat wij in zijn theologische synthese niet kunnen aanvaarden, moeten wij hem toch steeds dankbaar blijven dat hij ons door zijn dringende vragen niet met rust laat. P. Fransen

Henri P. van Dusen, *Spirit, Son and Father, Christian Faith in the Light of the Holy Spirit,* New York, Scribner, 1958, 180 blz., $ 3.50.

Dit boek geeft een hoge dunk van de geloofsernst en de wetenschap van de amerikaanse Methodisten. De middenste vijf bladzijden (p. 89-93) geven de samenvatting van het voorafgaande en het volgende: vier conclusies uit de eerste negentig pagina's en zes vragen die zich ter beantwoording voordoen. De schr. zoekt de verhoudingen van de H. Geest tot: 1) de goddelijke invloed in de Natuur en de natuurlijke mens, 2) de goddelijke geest in de niet-christelijke religies, 3) de vroegere opvattingen van Gods geest in de Bijbel, 4) de Vader en de Christus, scheidingspunt van oosters en westers christendom, 5) de Hiërarchie, de H. Schrift en het persoonlijk ervaren, scheidingspunten tussen het Katholicisme, het Klassieke Protestantisme en het Radicale Protestantisme, 6) de andere hoofdbestanddelen van het christelijke geloof. Vooral op deze laatste vraag wordt nader ingegaan, waarbij dan de andere vijf ook telkens tot hun recht komen. Het tweede deel brengt namelijk de christelijke opvattingen over de Mens, over Christus, over God en over de Kerk onder de bijzondere belichting van de christelijke gedachte over de Heilige Geest. Het boekje is een model van ordelijk denken, keurige uitdrukking en stichtelijke ondertoon. Van mijn bezwaren noem ik een van wetenschappelijke en een van religieuze aard. De schr. ziet bij zijn gelijkstelling van bijbelse „geest" en klassieke „logos" over het hoofd, dat naast die logos

ook reeds „pneuma" in de klassieke filosofie in opkomst was. Verder had een diepere meditatie over de betrekkingen tussen Maria en de Heilige Geest, dus van Lc 1, 35, hem dichter tot het katholicisme en dus, volgens ons, dichter tot de waarheid en tot dieper inzicht gebracht.

Cl. Beukers

G. F. WOODS, *Theological Explanation, A Study of the meaning, and means of explaining in science, history and theology, based upon the Stanton Lectures delivered in the University of Cambridge, 1953-1956*, London, James Nisbet & Co., 1959, XVI + 210 blz., geb. 27/6.

De titel wijst niet op een kritische studie van de theologische methodiek in het algemeen, al worden hierover, vooral in het begin, interessante dingen gezegd. Men moet dit werk eerder onderbrengen in de Apologetica. Woods verdedigt de *positieve waarschijnlijkheid*, en dus het goede recht van een „theological explanation" van de werkelijkheid tegenover de algemeen aanvaarde „scientific and historical explanation". Men kan trouwens zijn werk alleen verstaan, wanneer men rekening houdt met het empirisme en het logistisch rationalisme, eigen aan de Angelsaksische mentaliteit, die zich tegenwoordig in deze landen opdringen aan de ontwikkelde elite met het gezag van een dogma.

Met een eindeloos geduld en een onvermoeide attentie voor alle logische schakeringen en momenten van elke affirmatie, steunt hij zijn analyse op die definities, die de empiristen geredelijk zullen aanvaarden. In het eerste deel, dat het belangrijkste is, laat hij zijn lezer stap voor stap erkennen, dat een zuivere materialistische interpretatie van de wereld (an impersonal interpretation) op de lange duur onmogelijk wordt, maar dat de mens, als *persoonlijk* wezen onvermijdelijk zal grijpen naar een „personal interpretation". Dit blijkt vooral bij de historische interpretatie. Zo brengt hij de lezers er toe toe te geven, dat zelfs op het domein van de wetenschap, zij niet voortkunnen zonder een „analogical interpretatation". Zelfs de zuiverste scientist zal „die zonde" moeten begaan. De methode van onze auteur zouden wij daarom willen beschrijven als een soort fenomenologie van de „common sense".

Maar de mens ervaart ook de nood van een „ultimate explanation" van het heelal en van zichzelf. Zo wordt hij van zelf er toe gebracht vragen te stellen met betrekking tot de natuurlijke en de bovennatuurlijke revelatie. Schrijver geeft hiervoor slechts enkele voorbeelden in zijn tweede deel: de notie van de Schepping, van Christus als Woord van God, en van de absolute zedelijke levensnorm. In alle geval hebben deze vragen van uit onze persoonlijke situatie een ernstige waarschijnlijkheid, en is het niet totaal ongerijmd hierop in te gaan. Hij besluit zijn studie met een korte expositie van de stellingen van Bultmann, waarvan hij de pastorale bezorgdheid looft en erkent, die hij echter niet in alles volgen kan. Dit boek bezit voorzeker zijn waarde voor wie wil leren over filosofische en theologische problemen te spreken met mensen, die wegens hun gesloten wetenschappelijke of rationalistische opvatting, voor deze vragen alle begrip schijnen te hebben verloren.

P. Fransen

Hermann DIEM, *Was heisst schriftgemäss?*, Neukirchen, Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958, 15 x 24, 75 blz., ing. DM 7.20.

In deze brochure wil de bekende Protestantse dogmaticus H. Diem de „evangelische" opvatting van het „schriftuurlijke" uiteenzetten, eerst in het algemeen en daarna in een speciaal voorbeeld, namelijk voor de notie van rechtvaardigmaking. — Na de evidente „theologische verklaring die de tekst van zichzelf geeft" (23), wordt de „eigenlijke bedoeling" ervan nader verklaard doordat men de vraag stelt naar het wezen en het zijn van de handelende God, waarvan het Schriftwoord „getuigt" (67). S. neemt aan dat de exegeet niet eenvoudig „biblicistisch" (67) bepaalde inzichten uit de teksten wint, maar dat hij zijn toevlucht moet nemen tot „systematische vooropzettingen" (56), waarvan hij het goed recht niet exegetisch kan funderen. Indien dit zo is, dan blijkt dat S. er beter aan zou doen het verwijt van „systematiserende willekeur" (67) niet uitsluitend voor zijn katholieke tegenstrevers te reserveren. — De toepassing van de hierboven vermelde exegetische stelregels op het probleem der rechtvaardigmaking werpt een helder licht op het sterke apriori waardoor de Protestantse dogmaticus bij de Schriftverklaring geleid wordt; niet alleen voor „het katholieke denken" is de verbinding van historische en dogmatische bewijsvoering kenschetsend! (29: tegen Schlier). Ofschoon Diem tegen Bultmann vasthoudt aan de „werkelijkheid zonder ons en vóór ons" van de Verzoening (44; 47), ziet hij toch de rechtvaardigmaking (als een daad van de alleenwerkende God) slechts verwezenlijkt in het verkondigde Woord van de predikatie (61); de H. Geest, die handelt in dit woord, „schept" het geloof, en maakt van de zondige mens een volwaardig „persoon" (63; 72). Deze opvatting wil Diem enigszins terugvinden in de Schrift (maar tevens ze verduidelijken door een „verdere ontwikkeling van de theologische zelfverklaring der teksten": 36; 50); op deze wijze poogt

hij aan te tonen dat de „forensische rechtvaardigmaking door het geloof alleen" in werkelijkheid „schriftgemäss" is. Hoezeer zijn exegese echter beïnvloed is door een dogmatisch apriori, moge b.v. blijken uit zijn verklaring van het johanneïsche *marturein;* omdat die term *ook* gebruikt wordt in de contekst van een proces, oordeelt S. dat „bij Johannes de ganse werkelijkheid van de rechtvaardigmaking der zondaars door de forensische betekenis van *marturein* gedragen wordt" (49). Het is duidelijk dat *martureô* niet *per se* in dat forensisch verband moet gezien worden.

Het is merkwaardig hoe de nominalistische filosofie, die zo vaak het reformatorisch denken beheerst, in Diem's uiteenzettingen doorwerkt. Het „handelen van God" (dat slechts door openbaring kenbaar is) kan volgens Diem onmogelijk gevat worden in „de algemene ontologische kategorieën" (65); als men dat loochent, moet men aannemen dat het „zijn" van de mens uitsluitend „door het gebeuren der rechtvaardigmaking, en niet door de kategorieën van het zijn bepaald wordt" (62). Men kan zich afvragen, wat de term „het zijn van de mens" dan überhaupt nog betekent. In de grond vreest de Protestantse theoloog dat men (op een „magische" wijze) „algemeen toegankelijke kennis over God ter beschikking zou stellen" (14; 33); maar de katholieke benadrukking van de ontologie en van de objectieve Godskennis beoogt alleen het transsubjectief karakter van Gods heilshandelen te verwoorden. — Dat het geloof de mens pas tot „persoon" maakt, is toch moeilijk te aanvaarden, aangezien dezelfde mens eerst zondaar is (d.i. persoonlijk verantwoordelijke) en daarna „gerechtvaardigd" wordt (het eerste heeft hij van zichzelf uit, en het tweede louter door Gods genade).

Anderzijds achten wij het betreurenswaardig, dat een vooraanstaand „evangelisch" denker de katholieke geloofsleer zo karikaturaal kan uitbeelden. Het geloof is voor ons geen aanvaarding van „wat de Kerk gelooft", maar steeds een persoonlijk gegrepen-zijn door de God van ons heil; strikt genomen „geloven" wij enkel Gods eigen getuigenis. De „propositio Ecclesiae" schept niet de waarheid (31; 36), is geen proclamatie waardoor de verkondiging geldigheid bekomt; maar als bruid van Christus (d.i. als „Christus totus") houdt de Kerk voor, wat ze van Christus ontving. Het gaat niet alleen om „leeruitspraken" (36), maar om de zelfopenbaring van de zaligmakende God; evenzeer als Bultmann heeft S. angst voor „objectieve heilsfeiten en heilswaarheden" (27; 73). Het is verder jammer, dat de oude aantijgingen van „sacramentele magie" (57; 64; 67), of van de vervanging der Geesteswerking door een sacramentele „infusio gratiae" (53), of van het werkdadig-maken der goddelijke genade door de vrije instemming van de mens (56), zonder de minste schakering worden overgenomen. Zelfs de canons van Trente worden niet altijd correct geïnterpreteerd; wanneer het *sola fide* wordt afgewezen (Dz 819), dan wordt er uitdrukkelijk gewag gemaakt van de afwezigheid van elke voorbereiding („nulla ex parte"); wanneer de mens Gods genade verwerpt, kan hij Gods heil niet erlangen (tegen p. 70). Eveneens, wanneer Trente de rechtvaardigmaking niet wil beperken tot de „fides fiducialis" („nihil aliud esse"), dan volgt daaruit nog niet, dat die „fiducia" dient afwezig te zijn (tegen p. 70). Een geloofsleer „houden" („tenere", „sequi", „recipere") is niet hetzelfde als „die leeruitspraak als het (eigenlijke) voorwerp van het geloof" (tegen p. 74; cfr. Dz 810) beschouwen.

Bij een of andere gelegenheid voert het Protestants apriorisme tot eenvoudige miskenning van de filologische werkelijkheid. Wanneer men uit de zogenaamde „participium-praesens-vorm" van *elthôn* (met een verkeerd accent in de tekst) besluit tot de actualiteit van Gods getuigenis (48), begaat men eenvoudig een fout tegen de Griekse grammatika (want *elthôn* is een part. aor.). Wanneer men Kol 2, 3 *thèsauroi... apokruphoi* praegnant vertaalt door „verborgen", dan houdt men er geen rekening mee dat reeds in Is 45, 3 de zin van „verborgen-zijn" niet op de voorgrond treedt, maar dat er enkel sprake is van een „in-de-grond-geborgen-zijn" van de bedoelde schat (34). — Het is jammer dat voor de formule *en Xristô* zonder meer verklaard wordt dat er geen „beschikbare kategorieën" voorhanden zijn om de rijkdom van die uitdrukking te verwoorden" (54); wellicht had S. zich kunnen beroepen op de oud-testamentische kategorie van de „corporate personality". J. De Fraine

*Festschrift für Günther Dehn,* zum 75. Geburtsdag am 18. April 1957 dargebracht von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn, Herausgegeben von Wilhelm SCHNEEMELCHER, Neukirchen Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957, 15 x 23.5, 267 blz., ing. DM 13.80.

Ter ere van haar Professor in de praktische Theologie heeft de Protestantse theologische Faculteit van Bonn een *Festschrift* van 12 studies samengesteld, dat werd aangeboden bij gelegenheid van de 75ste verjaardag van de gevierde. Professor G. Dehn was, in de tijd van het opkomende Nazisme (1931-32), verbonden aan de Universiteit van Halle, en had zeer veel te lijden van de Nazi's, vanwege zijn principiële houding in de oorlogskwestie

(schuld aan de oorlog, pacifisme, dienstweigering). Van 1932 tot 1946 bleef hij uit de akademische wereld uitgesloten, totdat hij in 1946 een professorale opdracht in Bonn aanvaardde.

De onderwerpen van dit *Festschrift* zijn vrij uiteenlopend; drie ervan gaan over het OT, drie over het NT, één over een patristisch probleem, twee over grondaanschouwingen van Luther en Calvijn, één over Karl Marx, één over de aanpassing der prediking, en één laatste over het verband tussen ziekte en zonde. Zeer veel zaken zijn ook voor ons, katholieken, zeer aanvaardbaar. Martin NOTH betoont zeer terecht dat de archaeologie van de Bijbel niet zonder meer in staat is te bewijzen, dat „de Bijbel gelijk heeft" (cfr het gelijknamige boek van W. Keller); het doel der archaeologie is niet te „confirmeren", maar de Bijbelse gegevens te „verduidelijken en concreet te verklaren" (9). In elk geval kan de eigenlijke inhoud van de Bijbel niet vereenzelvigd worden met bijbelse archaeologie (8). — Het opstel van R. BACH over Amos onderstreept terecht het feit dat de profeet van de VIIIste eeuw teruggrijpt naar de Wet als grond voor zijn onheilsvoorspellingen (24): minder gelukkig lijkt ons de tegenstelling tussen het kasuistisch recht (dat door Amos zou veroordeeld worden) en het apodiktisch recht (dat de grond zou uitmaken van de veroordeling van het kasuistisch recht). Amos is o.i. niet gekant tegen de kasuistische voorschriften van de Wet, maar wel tegen de ethische overtreding, die eventueel met een farizaïstisch onderhouden kasuïstisch recht kan gepaard gaan. — De Deken der theologische Faculteit, Philipp VIELHAUER tracht te bewijzen, dat geen enkel woord over de Mensenzoon van de historische Jesus afkomstig is (71: „een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid"). Vaak geeft ons deze studie de indruk van een „gequälte Interpretation" (60, n. 49) of van een „literar-kritisches Eskamotieren" (66, n. 79). Nemen we b.v. Mt 25, 31 („de zoon des Mensen") tegenover Mt 25, 40 („de Koning"): Vielhauer meent dat Mt v. 31 „gestiliseerd heeft" en dat dus de naam „Mensenzoon" secundair is (58): oorspronkelijk zou de naam „Koning" voor God gegolden hebben, zoals bij de Joden meestal het geval was. De moeilijkheid van v. 34 waar „de Koning" spreekt van „Zijn Vader" wordt doodgedaan met de uitspraak „christliche Bearbeitung". Over het algemeen is Vielhauer's studie gekenmerkt door een verregaande historische skepsis: de lijdensvoorspellingen zijn „niet echt jesuanisch" (56); de „twaalf" werden geconstitueerd door een na Pasen gelocaliseerde christofanie (62 v); dat Judas zou behoord hebben tot „de twaalf" vormt een „theologisch postulaat" (64); de keuze van Matthias is een „legende" (64, n. 69): de scene voor de Hoge Raad is „niet historisch" (64; 65: „de eerste gemeente heeft het verhaal bepaald en gevormd"). Heel het betoog is gedragen door de (o.i. onbewezen en valse) voorstelling, dat Gods heerschappij onverenigbaar is met het „komen van de Mensenzoon" (77): het is toch duidelijk (reeds in het OT) dat God werkt door de Messias (cfr Is 9, 6b). — In de bijdrage van Erich DINKLER over „predestinatie bij Paulus" wordt (onbewust) gewag gemaakt van de grote dwaling van het Protestantisme, wanneer gewaarschuwd wordt voor „overdreven benadrukking van één aspect tegenover de andere", of voor een „schrappen van een alternatief" (98); iets dergelijks schijnt ons nl. Dinkler zelf te doen, wanneer hij het geloof *enkel* ziet als „actualiteit" (94) en niet als *illic et tunc* voorgekomen (en nu nog werkdadige) heilsdaad, die men ook „objectief" kan beschouwen (tegen p. 94: „objektivieren" wordt gelijkgesteld met „zu einer Lehre neutralisieren"). Dezelfde opvatting over het geloof keert ook terug in de overigens zeer behartenswaardige studie van Joachim KONRAD over de dringende behoefte aan een „neue gegenwartsmächtige Predigtsprache" (219); ook deze auteur vreest voor een mogelijke verwisseling van het geloof met een „christelijke ideologie" (213). Het lijkt ons onverenigbaar met onze katholieke geloofsnotie te zeggen dat „het Woord, juist wanneer het spreekt, zijn waarheid ontvouwt, in zoverre het helemaal toepassing wordt" (207). — Vermelden we, ten slotte, het artikel van Carl G. SCHWEITZER over „ziekte en zonde", waar zeer juist betoogd wordt dat „elke ziekte een symptoom is van zonde, hetzij van een persoonlijke, een vreemde of een algemeen-sociale zonde" (232).

J. De Fraine

Friedrich KALB, *Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, (*Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*, 3), Berlin-Grunewald, Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, 1959, 17 x 24.5, 150 blz., ing. DM 13.80.

In het Duitse Lutheranisme, vooral binnen de VELKD, is een sterke liturgische vernieuwing waar te nemen. Het is een feit, dat de rijke evangelische cultus uit de 16de en 17de eeuw in de volgende eeuwen volkomen in verval gekomen is. F. Kalb wil aantonen, dat de oorzaken hiervan niet te zoeken zijn bij de Orthodoxie, al heeft deze sommige theologische punten van Luther verlaten. De eigenlijke oorzaak ligt bij de spiritualistische en individualistische vroomheidsstromingen, die, reeds merkbaar in de 17de eeuw, ten volle tot doorbraak kwamen in het Piëtisme. Meteen wil hij ook de moderne liturgisten in zijn Kerk hel-

pen bij hunne bezinning op het Lutherse erfgoed. Zo Vilmos VAJTA reeds een fundamenteel werk leverde in zijn *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 1952, dan heeft nog niemand dit gedaan voor de eeuw, die inzette met de bevestiging van de door CHEMNITZ opgestelde *Konkordienformel* als officieel Belijdenisschrift van de Lutherse Kerk (1580). Het werk zelf vervalt in drie delen: de cultus als fundamentele geloofshouding van de hele mens, zijne uitdrukking in de liturgie, en de spanning die steeds heersen zal tussen de inwendige geloofshouding en de uitwendige ecclesiale cultusvormgeving.

Wat het eerste deel betreft, blijkt al onmiddellijk, hoe Luther het begrip van cultus over het hele leven uitbreidde, zodat het gelijk kwam te staan met religio en pietas, en reformatorisch gericht was op de gloria Dei. De Orthodoxie zal zich verder inlaten met speculaties over de mogelijke cultusvormen in statu innocentiae, miseriae, gratiae et gloriae. In statu gratiae merkt K. op, dat de grotere betekenis die de tertius usus Legis in de Orthodoxie bekwam tevens een sterkere nadruk met zich meebracht op het menselijke antwoord op de aanspraak van God: dialoog waarin de cultus noodzakelijk bestaan moet. Verder werd de cultus ondergebracht bij de drie eerste Geboden van God, en onderscheiden van de roomse hyperdulia en dulia, van de superstitio en de idololatria. Bij het derde gebod komt de Sabbatheiliging ter sprake. In het tweede deel wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen de riten die God zelf heeft ingesteld, en de overige ceremonies, waar, volgens de Orthodoxie althans, het object te plaatsen is van de christelijke vrijheid; weer een verkorting van Luther's leer. Een lang hoofdstuk wijdt de Schrijver aan de theologie van de *adiaphora*, die in de Orthodoxie essentieel met de cultus werden verbonden. Bij deze *adiaphora* zijn allereerst te vermelden de vijf sacramenten, die Luther had afgewezen, en de exorcismen in de controverse met de Gereformeerden. Daarop volgt de theologische beoordeling van de muziek, waarbij op te merken valt dat de hoogtepunten van de lutherse religieuze muziek, Schütz en Bach nl., eigenlijk buiten de theologie om tot bloei zijn geraakt. Ten slotte het derde deel, waarin vooral de nadruk gelegd wordt, zowel op de individuele oprechtheid en authenticiteit, als op de ecclesiale verbondenheid van de ware cultus. Hierbij nog een hoofdstuk over de cultus en de mystiek, waarin een duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen de leer van Luther over de unio mystica in de rechtvaardiging en de praesentia Christi in de Sacramenten, en verschillende mystieke vertekeningen van deze leer, die door de tijdstromingen binnen de Orthodoxie werden gesmokkeld. Wij hebben weinig aan te merken op dit werk, dat door methode en duidelijkheid werkelijk uitmunt. Alleen vinden wij nog steeds als een onverwoestbare misvatting uit eeuwen controverse, een volledig verkeerde voorstelling van het opus operatum, die des te meer opvalt omdat de leer van de Orthodoxie over de Praesentia Christi in de Sacramenten en de materia coelestis op hare wijze juist uitdrukt, wat de R.K. Kerk met opus operatum voorheeft. P. Fransen

*Confirmatio, Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, Herausgegeben von Kurt FRÖR, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1959, 17 x 23.5, 202 blz., ing. DM 11.20, geb. DM 13.20.

Op de algemene vergadering van de Lutherische Weltbund te Minneapolis in 1957 werd een „Internationale Kommission für Erziehungsfragen" opgericht, die zich ondermeer zou toeleggen op de studie van de problemen rond de Konfirmatie en het konfirmanten-onderricht. Nationale komitee's kunnen in lokale samenkomsten deze internationale arbeid voorbereiden en helpen. Zo kwamen nog hetzelfde jaar theologen en opvoeders uit West-Duitsland en de DDR te Hofgeismar samen. De belangrijkste referaten en discussies werden in deze uitgave opgenomen. Drie aspecten werden speciaal behandeld: de historische evolutie, de dogmatische problematiek en de pastorale vragen rond de religieuze vorming van de aankomende jeugd (ouderdom, methode's, enz.). De historische ontwikkeling binnen het Lutherdom werd goed behandeld. Zo Erasmus in zijn hoop om door het Vormsel de Kerk te hervormen, zeer speciaal de nadruk legde op de subjectieve en psychologische factoren, zonder evenwel afstand te doen van de orthodoxe leer over het Sacrament, dan wezen Luther en Zwingli het Vormsel beslist af als Sacrament door Christus ingesteld. Luther zou het nog toelaten, doch meer als een kerkelijke voorbereiding op het Avondmaal. Butzer en Melanchton waren niet zo radikaal, en lieten zich sterk door Erasmus beïnvloeden. Melanchton had zelfs geen bezwaar er een Sacrament in te zien, maar in bredere zin. Zo kan men gedurende de Orthodoxie in Noord-Duitsland, waar de invloed van Melanchton's ideeën steeds groter was, een zekere ontwikkeling van een Konfirmatie-ceremonie waarnemen in de liturgische Agende's. Het is pas met het Piëtisme en de Aufklärung, dat deze praktijk algemeen werd in de lutherse landen. Hierop volgen verscheidene dogmatische referaten. Reeds 100 jaren is de discussie rond de Konfirmatie aan de gang. Men kan evenwel moeilijk van een consensus doctrinae spreken. Wel herkent men een bepaalde thematiek, die regelmatig terugkeert, trouwens parallel met wat in de R.K. Kerk wordt be-

sproken. Men onderscheidt meestal het katechetische aspect, nl. de uiteindelijke religieuze vorming voor het begin van de volwassenheid; verder een zekere betrekking met het Doopsel, waarbij de vrees om het Doopsel te kort te doen meestal zal aanzetten om enkel te spreken van „Taufgedächtnis"; met Luther is men meer geneigd de konfirmatie in betrekking te brengen met het Avondmaal, eventueel met de Biecht, en ten slotte komen soms nog juridische en ecclesiale aspecten naar voren, wanneer men de Konfirmatie eerder ziet als een officiële en plechtige opname in de kerkgemeenschap. Over het algemeen wil men niets weten van „Geloften", waarbij natuurlijk de oude reformatorische bezwaren tegen elke vorm van geloften steeds gehoord worden. Op de blz. 47-54 vindt men een uitgebreide bibliografie van de moderne artikelen en werken over het onderwerp. Het feit dat de meeste medewerkers van deze uitgave, elk voor zich, zich reeds jaren met dit eigen probleem bezig houden, verhoogt nog de waarde van dit verzamelwerk. Het geeft een uniek overzicht over de voornaamste stellingen in de Lutherse Kerk rond deze, in Oost-Duitsland, zo tragisch geworden kwestie, waar de kerkelijke praktijk in botsing komt met de door de kommunisten ingestelde Jugendweihe.

P. Fransen

Ekkehard Börsch, *Geber - Gabe - Aufgabe. Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation 1520-1525,* München, Chr. Kaiser, 1958, 15 x 23, 132 blz., ing. DM 9.—.

Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt,* 3. Auflage, Gütersloh, Carl Bertelsmann, 1959, 13.5 x 21, 320 blz., geb. DM 14.—.

De vraag die E. B. stelt is belangrijk, en zelfs enigszins verrassend. Hij stelt eerst vast, dat Luther's theologie hare definitieve vorm heeft gekregen tussen de jaren 1520 en 1525, en dat in de strijd zowel tegen Rome als tegen het spiritualisme van de „Schwärmer" en van Andreas Karlstadt. Deze lutherse leer werkt hij dan verder uit naar een drievoudig schema: de „Gever", nl. God die Zichzelf openbaart in de gave van Jezus Christus; de „Gave", nl. Jezus Christus voor ons en met ons als onze rechtvaardiging en heiliging, en ten slotte de „Opgave", of de leer van de goede werken binnen het kader van de „twee Rijken". Grote nadruk legt hij op de afwijzing door Luther van de stellingen van Thomas Müntzer en Karlstadt, die eigenlijk konsekwent de lijn hadden willen doortrekken, zoals Luther die tegen Rome voor het eerst had uitgetekend. Welke bindende waarde kan in dit geval dit „neen" van Luther hebben, waardoor de Reformatie als het ware halverwege is blijven staan? Heeft Luther zijn Reformatie niet al te zeer gebonden aan zijn persoonlijke levensgeschiedenis? Het antwoord van E. B. lijkt ons niet erg duidelijk. Het boek eindigt trouwens op deze vraag. Wellicht zullen wij zijn standpunt en mentaliteit beter kunnen begrijpen, wanneer wij bedenken dat dit werk is ontstaan uit twee seminaries van Karl Barth over de Lutherse theologie. Het antwoord dat E. B. suggereert, en waardoor hij het wezen van de roeping van Luther tracht weer te geven, heeft iets van de trekken van Barth's persoonlijkheid en levenslot overgebracht op de persoon van Luther zelf. Hij benadrukt ten zeerste dat Luther allermeest een profeet was, die sprekend vanuit de Geest, eigenlijk niets anders heeft willen bewerken dan de mensen terug te brengen tot de Schrift. Dat zou althans de hoofdzaak zijn, die men moet onderscheiden van de bijaspecten, die niet zo wezenlijk zijn. Deze zienswijze lijkt ons vooral rijk aan gevolgen met betrekking tot de lutherse opvatting van de Sakramenten.

H. B.'s zeer verzorgde boekje, waarvan wij in dit tijdschrift reeds de tweede uitgave mochten bespreken: 15 (1954) 443-444, kreeg ondertussen een derde uitgave. Deze uitgave werd in détail nagekeken, en verscheidene paragrafen werden aangevuld, of zelfs enigermate veranderd. Een heel nieuw hoofdstuk werd hieraan toegevoegd: *Die zwei Reiche,* waarin hij de stellingen resumeert en vulgariseert, die hij verdedigd heeft in zijn werk: *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie,* 1958, door ons besproken in *Bijdragen* 20 (1959) 210-211.

P. Fransen

Jan Hermelink, *Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. (Handbücherei des Christen in der Welt,* III), Stuttgart, Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuz-Verlag, 1959, 11.5 x 19, 238 blz., geb. DM 9.80, bij inschrijving DM 8.-.

Welke is de toestand van de christelijke Kerken, de oorsprong van hun verdeling, en hunne pogingen tot hereniging, is de vraag die J. H. in deze beknopte vulgariserende encyclopedie beantwoorden wil. In het deel over de verscheurdheid van het Christendom behandelt hij vooral het Oosters Schisma en de Reformatie. Daar hij er niet zozeer op uit is om een opsomming te geven van alle kerken en sekten, maar veeleer een typering van de voornaamste kerkvormen, geeft hij een bondig inzicht in het wezen van de Oosterse Orthodoxie, het Rooms Katholicisme, het Anglikanisme, enkele Vrijkerken en religieuze bewegingen, en last not least, de „Church of South India", die op haar beurt een heel eigen

type van kerkgemeenschap vormt. In het derde deel beschrijft hij de verschillende reformatorische kerkstructuren in Europa: staatskerk, volkskerk en vrijkerk; in Amerika en in de missiegebieden, en besluit hij zijn overzicht met de nu klassiek geworden geschiedenis van de Oecumenische beweging buiten Rome, die geleid heeft tot de stichting en de ontplooiing van de Wereldraad der Kerken.

Herhaaldelijk komt hij er op terug, dat men de andere Kerken au sérieux moet nemen, wil men ze werkelijk begrijpen, dat men nooit moet vergeten dat ook de andere Christenen zich in geweten gebonden achten aan hun Kerkvorm en geloof, dat men ten slotte elke Kerk van binnen uit moet trachten te verstaan. Deze principes zijn uitstekend, maar Schrijver zelf past deze op zeer gebrekkige wijze toe, want hij heeft zich geenszins kunnen losmaken van een controversistische houding, en dus van vooroordelen. De wezenstypering van de R.K. Kerk komt eenvoudig neer op een karikatuur. Geloofsinzichten van deze Kerk, die zelfs zijn geloofsgenoten al lang erkend hebben, en die men zelfs kan vinden in moderne reformatorische encyclopedies, als in de nieuwe *Religion in Geschichte und Gegenwart* en het *Evangelisches Kirchenlexikon* blijven hem totaal onbekend. Stelselmatig herhaalt hij dat in de R.K. Kerk de genade door de Kerk (!) wordt gegeven. Wij zouden nog meer onjuiste punten kunnen aangeven, die zijn lezers zeker niet zullen helpen om een „oecumenisch" inzicht te vormen. Een laatste voorbeeld volstaat om de bevooroordeeldheid van deze overigens bekende Schrijver te typeren: de bede in het *Onze Vader* „Uw rijk kome" wordt dikwijls door R.K. toegepast op Maria (blz. 114)! Op dit punt kan gelijk welk kind hem terecht wijzen!

P. Fransen

*Oekumenische Texte und Studien,* Hrsg. von Reiner-Friedemann EDEL, Marburg an der Lahn, Postfach 192, R. F. Edel Verlag, 1958-1959, 15 x 21,
- 4. Heft, *Christ und Antichrist,* Drei Vorträge von Prof. Dr. Otto A. DILSCHNEIDER, Prof. Dr. Gebhard FREI, Pfr. Klaus HESS, 48 blz., ing. DM 5.-.
- 7. Heft, *Aussichten in das Leben der „zukünftigen Welt",* in katholischer, orthodoxer und evangelischer Sicht, 48 blz., ing. DM 3.-.
- 9. Heft, *Auferstehung und verklärte Schöpfung in orthodoxer Sicht,* von Erzpriester E. KOVALEVSKY und Archimandrit SERAFIM, 16 blz., ing. DM 1.-.
- 10. Heft, Paul RIEDINGER, *Von den Geweihten des Herrn,* Die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, Eine evangelische Belehrung an die Brüderschaft und Geschwisterschaft, 32 blz., ing. DM 2.-.
- 13. Heft, O. SEMMELROTH S.J., *Das Christusereignis und unser Heil,* Die Auswirkungen der Menschwerdung und des Opfers Christi, 20 blz., DM 1.-.
- 14. Heft, Prof. Dr. Robert SAITSCHICK, *Dostojewski und das Christentum,* 16 blz., ing. DM 1.-.
- 15. Heft, Pfr. Dr. Alfons KIRCHGAESSNER, *Busse als Lebenselement des Christen,* 12 blz., ing. DM 0.80.

De eerste deeltjes bevatten inleidingen of preken, waarvan de meeste gehouden werden op de oekumenische Kirchentag door de zwitserse Diakonieverein ingericht in 1957, 1958 en 1959 te Rüschlikon. Vanaf deel 10 staan wij voor losstaande toespraken of kleine artikels. In deel 4 valt de inleiding van Prof. Dr. Dilschneider al onmiddellijk op. Hij wil de centrale reformatorische levensvraag: „Hoe vind ik een genadige God?", bevrijden van elke vorm van „heilsindividualisme". Dit doet hij door terecht te wijzen op het feit, dat deze vraag slechts één aspect weergeeft van de leer van Paulus, nl. in zijn strijd tegen de Joodchristenen (Rom., Gal.). Paulus heeft ook de christelijke levensvisie uitgewerkt tegenover de heidense heilsgnose, die een groot belang hechtte aan de „hemelmachten". Naar beide fronten verdedigt Paulus de heilspositie van de Christus, Pantokrator. Ten slotte wijst hij op het zeer reële feit, dat deze „aardse machten" nog steeds werkzaam zijn, de machten van de wet in de totalitaire Staat, en de machten van de techniek en de hedendaagse ideologieën. Daarom, zo besluit hij, behoeven wij geen „demythologisatie", maar „Transmythologisierung". De R.K. G. Frei herinnert aan de realiteit van het diabolische in onze tijd, door verscheidene feiten aan te halen, vooral met betrekking tot de vrijmetselarij, terwijl Kl. Hess de wapens van de christen onderzoekt, vooral de Sakramenten, het gebed en de liefde. In het 7e deeltje behandelt Prof. G. Frei de dogmatische geloofspunten van de R.K. Kerk nopens dood, vagevuur en verrijzenis, die hij jammer genoeg tracht te staven met getuigenissen uit de parapsychologie en het spiritisme! Hetzelfde doet trouwens zijn ev. kollega, Fr. Blanke, die echter met Luther de betekenis van het gebed voor de overledenen aanvaardt, en zich duidelijk distancieert van de extreme posities van K. Barth, E. Brunner en P. Althaus, die beweren dat na de dood de hele mens als dood blijft tot aan de verrijzenis. De orthodoxen blijven in een meer religieuze sfeer, waar zij, Kovalevsky nl. en Serafim, vooral drukken op de Verrijzenis, als werk van de H. Geest. Beiden hernemen ditzelfde

thema in deel 9, en werken het verder uit. Zij benadrukken nog meer tegenover sommige individualistische misvattingen in het Westen het zegevierende, het centrale en het kosmische aspect van de Verrijzenis, die door de Geest wordt bewerkt en Gods liefde, zoals de starets Siluan, in 1938 op de berg Athos gestorven, heeft betuigd. In deel 10 volgt wel een uitzonderlijk werkje van de Superintendent P. Riedinger, in 1949 gestorven. Dat een Lutheraan hierover schrijft is reeds belangrijk; dat hij het op zulke wijze doet, troostvol. Niet alleen worden de drie geloften gezien als een navolging van Christus, en dus ook, als levend en actueel getuigenis voor de heiligheid van Zijn leven, maar ook als voorbereiding en zichtbaarheid tevens van wat wij allen zullen zijn voor Gods Troon. Ook worden de geloften vrijgemaakt van een al te juridische opvatting, en steeds gezien van uit de volheid van onze schepselijke en uit-de-zonde herboren mensheid, en dus tevens van uit een trinitarische uitverkiezing en genade, waarin ze pas hun laatste zin ontvangen. In deel 14 betoogt R. Saitschick terecht, dat een kunstwerk reeds diep christelijk is, wanneer het getuigenis aflegt voor de diepste waarheid. Dostojewski heeft de zondige mens gezien, staande voor Christus en God, binnen zijn roeping tot verzoening in vrijheid en liefde.

Ten slotte nog twee werkjes van R.K. theologen, die reeds bekend zijn wegens hunne waardevolle werken in oekumenisch opzicht. A. Kirchgaessner beschouwt de christelijke boete als een „omkering van het hart" en een rouwmoedige liefde van de zondaar, die wij allen zijn. Beoefend in de liturgie, vormt zij de kern van de evangelische boodschap, vooral in de parabel van de verloren zoon. Zij blijft een plicht voor de moderne mens, die levend in een zg. christelijke maatschappij, en gedoopt vanaf zijn prilste jeugd, niet meer zo scherp beleeft de tegenstelling tussen het „vroeger" en het „nu", waar Paulus zo dikwijls over spreekt. Wij hebben in dit tijdschrift al dikwijls de werken van O. Semmelroth besproken. Buiten zijn Mariologie en zijn Sakramentenleer, heeft hij nog belangrijke inzichten op het gebied van de Verlossingsleer. In dit werk komt hij voor de zoveelste maal op zijn geliefde thema's terug. Hij wil in de christelijke Verlossingsleer een zekere correctie aanbrengen, nl. een herstellen van het evenwicht, nu dat „de fascinatie van het Kruis" al te zeer de nadruk doet leggen op dit aspect van onze Verlossing. De Schrift beschouwt echter Christus nog veel meer als Middelaar, nl. als tussenpersoon, die naar ons *nederdaalt* met het Woord en de Genade van de Vader, en samen met ons weer *opstijgt* in het gebaar van het Offer. Van hieruit tracht hij een rijker beeld uit te tekenen van de genade. Zij is immers primair van God, als participatie aan de Menswording, en antwoord aan God, als participatie aan het Offer van Christus. De spanning tussen deze twee polen, en de eventuele afwijkingen worden overbrugd en gecorrigeerd door de bemiddelende positie van de Kerk, primair teken van Gods Woord en gebaar van Genade, en tevens beeld van onze gezamenlijke offergave aan God. Theologisch lijkt ons dit laatste werkje het meest rijke, in deze oekumenisch niet onbelangrijke reeks.

P. Fransen

Werner HÜHNE, *Thadden-Trieglaff, Ein Leben unter uns*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1959, 14 x 22, 254 blz., 12 foto's, geb. DM 13.80.

Reinold von Thadden-Trieglaff, een pruisische jonker uit Oost-Pommeren, heeft zich als duitse officier en Feldkommandant gedurende de laatste wereldoorlog verdienstelijk gemaakt voor de universiteitsstad Leuven, waarbij hij op het einde van de oorlog en nadien de betuiging van dank mocht ontvangen van de burgemeester, Prof. Dr. Bruynoghe, en van Mgr. van Wayenbergh, Rector van de Alma Mater. Dit volstaat om de aandacht te trekken op deze uitzonderlijke figuur. „Junker" in merg en been, diep overtuigd van zijn adellijke roeping, is hij tevens een diepgelovig christen. Hij is tegenwoordig, als leek, een der voornaamste leidende figuren geworden in de EKiD, stichter en voorzitter van de bekende Evangelische Kirchentage, een man ook met uitgebreide oekumenische relaties. Maar vóór de oorlog reeds had hij een uiterst gevuld en zelfs bewogen leven gekend. Voor 1914 heeft hij het als hoogstudent aangedurfd uit gewetensovertuiging een duel te weigeren in het Duitsland van toen, wat hem jarenlange plagerijen kostte in het leger. In de zware jaren na de eerste wereldoorlog trok hij zich terug op zijn landgoed, en besteedde hij alle zorg om zijn voorvaderlijk erfgoed van het ekonomisch bankroet te redden. Weldra kreeg hij als leek menige belangrijke opdracht in zijn Kerk, vooral als voorzitter van de Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung, wat hem al heel vroeg in botsing bracht met de Nazis. Drie zonen verloor hij in de oorlog, en zijn eigen zuster werd in 1944 door de Nazis afgemaakt bij de beruchte Plötzensee.

De persoon leeft nog. Zo kon W. Hühne niet meer betrachten dan een onopgesmukt verhaal van de voornaamste feiten uit zijn leven. Doch Von Thadden bezit zo'n sterke persoonlijkheid, dat deze uitwendige geschiedenis reeds een ontroerend inzicht geeft in zijn ziel. Wat het meeste treft in hem is dat deze „Junker" uit een voorbije wereld, onmogelijk een titel aanvaarden kan, die hem niet meteen een verantwoordelijke dienst oplegt. Incidenteel

kan men wellicht met humor opmerken, hoe in de Lutherse Kerk, de leken het soms even lastig hebben om aanvaard te worden door de „klerus". In alle geval kan men bij hem nog zien, wat echte ridderlijkheid betekend heeft bij mensen die nooit de eer hebben gescheiden van plicht en dienstvaardigheid.

P. Fransen

## WIJSBEGEERTE

Wilhelm WINDELBAND-Heinz HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15., durchgesehene und ergänzte Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957, 17 x 24, XLVI + 654 blz., geb. DM 28.-.

Het grote standaardwerk van Windelband dat in 1891 voor het eerst verscheen, blijft speciaal in Duitsland trekken en heeft ongetwijfeld zijn grote waarde. Heimsoeth heeft sinds 1935 de herdrukken verzorgd en geeft ook aan deze 15e uitgave een bijgewerkt literatuuroverzicht vooraf en een synthetische beschouwing over de filosofie der 20e eeuw aan het einde. Ondanks deze aanvulling schijnt ons de waarde van het werk als geheel primair „historisch", inzover vooreerst Windelbands persoonlijke filosofische instelling als zodanig tot het verleden behoort en vervolgens de eigenlijke geschiedenis der filosofie, zoals ook Heimsoeths aanvulling laat zien, door een ontstellende hoeveelheid materiaal veel verder is gevorderd dan in Windelbands tijd. Voor de vakhistoricus der filosofie is het werk dus van groot nut.

J. H. Nota

Bertrand RUSSELL, *Wisdom of the West*, Editor Paul FOULKES, Designer Edward WRIGHT, with ten Compositions by John PIPER, London, Macdonald & Co., 1959, 21.5 x 28.5, 320 blz., rijkelijk geïllustreerd, geb. 63/-.

Met dit werk beoogt schr. een andere doel als toen hij zijn *History of Philosophy* schreef; geen wetenschappelijke arbeid wordt nagestreefd, wel een hoogstaande vulgarisatie van het westerse denken vanaf Thales tot Wittgenstein. En in dit opzet is schr. zeer goed geslaagd. Zijn levendige manier om personen voor te stellen en ze in hun cultureel midden te plaatsen, zijn sober, eenvoudig en helder proza maken het boek toegankelijk voor de ontwikkelde lezer. — Het feit dat de uiteenzetting begint bij Thales van Milete en dat ongeveer één derde van het boek aan de filosofie van de oudheid en inzonderheid aan de griekse filosofie is gewijd, wijst op een zeer bijzondere kijk van schr. Hij is namelijk de mening toegedaan dat er heel wat waarheid schuilt in de bewering dat geheel de westerse filosofie griekse filosofie is. Onder de grieken gaat schrijvers voorkeur naar Socrates, Platoon en Aristoteles. Socrates wordt gekarakteriseerd als 'a martyr of free thought' (p. 72), die aan zijn leerlingen op de eerste plaats het 'vrij onderzoek' aanleerde. In Socrates meent Russell de levendige incarnatie aan te treffen van zijn bepaling van de filosofie als 'a kind of sightseeing adventure undertaken for its own sake" (p. 6). Bijzonder het ogenschijnlijk agnosticisme van Socrates valt in de smaak van Russell. In de Euthyphro b.v. gaat het gesprek over het heilige. Natuurlijk is het juist dat Socrates de naïeve, oppervlakkige zekerheid van Euthyphro op dit punt tracht aan het wankelen te brengen. Doch welk is de diepere zin van deze onwetendheid? Een radicaal agnosticisme meent Russell: „That all his efforts turn out to be fruitless in the end is not important" (p. 70). Het komt ons voor dat Russell op dit punt Socrates beoordeelt van uit zijn eigen filosofisch standpunt. Moet echter deze oppervlakkige onwetendheid precies niet gezien worden op de achtergrond van een absolute, existentiële zekerheid die alles in het leven belicht en zin geeft; een zekerheid die niet te omschrijven valt in adekwate formules. Is het leven en de leer van Socrates wel te begrijpen, wanneer we, zoals Russell, dat rotsvaste vertrouwen op de goden verbannen, die vol zorg waken over de rechtschapen man; is zijn dood niet het onomstootbaar getuigenis van deze religieuze overtuiging? Het anti-dogmatisme van Socrates en dat van Russell zijn o.i. van een geheel andere aard. Russell's dogmatisme van de absolute vrijheid belet hem de echte diepgang van Socrates te erkennen, het belet hem echter daar, waar het over zuiver christelijke feiten gaat, eenvoudigweg objectief te blijven: St Paulus zou zijn opvattingen over de geest en het vlees zijn gaan putten bij de neoplatonici (p. 125); als onderschrift bij zijn afbeelding staat 'Paulus of Tarsus, sinner and saint, inventor of Christianity' (p. 130)!

Voor Augustinus toont schr. weinig waardering. Hij was een overgevoelig man, door een intrigerende moeder in de Kerk geloodst, die geheel zijn leven lang gebukt ging onder schuldgevoelens. Tegenover hem staat Pelagius, die beschreven wordt als de fijnzinnige humanist met het evenwichtig karakter. Het moet ons dus niet al te zeer verwonderen dat schr. de middeleeuwse, scholastieke filosofie moeilijk kan waarderen; de oplossing der problemen wordt immers van buitenaf opgelegd, de filosofie ligt aan banden. Dat het christelijk geloof misschien de geschikte atmosfeer zou zijn waarin een echt filosoof breed en onbevooroordeeld kan denken schijnt schr. volledig te ontgaan. De renaissance ziet schr. op

de eerste plaats als de emancipatie van de leek, bevrijd van het kerkelijk dogmatisme. Over deze periode wordt eerder een *culturele* geschiedenis geschreven: Machiavelli, Caesar Borgia, Erasmus, Luther, Ignatius van Loyola, Copernicus, Galileï, Newton worden er behandeld naast Descartes en Leibniz. In het brits empirisme voelt schr. zich heel wat beter thuis. Locke herneemt het probleem, dat Platoon reeds gesteld had in de 'Theaetetus': wanneer bereiken we de waarheid en wanneer vergissen we ons. Volgens schr. blijft hij het antwoord schuldig, doch hij verdient grote waardering als grondlegger van het empirisme. De moderne, duitse filosofen Kant, Fichte, Schelling en Hegel worden werkelijk stiefmoederlijk behandeld. De enkele bladzijden aan ieder van hen gewijd geven een vrij oppervlakkige samenvatting van hun stelsel zonder persoonlijk inzicht en waardering. De hedendaagse filosofie heeft niet zeer veel plaats gevonden in het lijvige boek. Schr. maakt een fijne analyse van Bergson en weet in enkele bladzijden zijn grond-ideeën op bevattelijke wijze weer te geven. Het is des te opvallender dat geen woord gerept wordt over *Les deux sources de la morale et de la religion*. Jaspers, Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre krijgen een korte vermelding. De engelse logistici worden uitvoeriger behandeld.

Het boek is rijkelijk geïllustreerd; hoofdzakelijk zijn het goed-gekozen kunst-afbeeldingen welke de lezer moeten inleiden in de verschillende beschavings-perioden. De vraag kan gesteld worden of zulkdanige illustraties niet eerder thuishoren in een cultuur-geschiedenis. Naast deze kunst-afbeeldingen treffen we een aantal schema's aan: schr. heeft hiermede een poging ondernomen filosofische gedachten om te zetten in geometrische figuren. Of ze werkelijk tot de *filosofische* gedachten inleiden durven we betwijfelen. Ze verwekken eerder de indruk dat filosofie een soort van begrippen-*spel is*. Het is werkelijk spijtig dat deze goed geslaagde vulgarisatie zulk een schromelijk tekort aan objectiviteit vertoont wegens hare al te uitgesproken anti-dogmatische vooropstellingen. Fr. Vandenbussche

Maurice TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*. I, *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, II, *Répertoire des textes*. Paris, Etudes augustiniennes, 1958, 16.5 x 25, V + 392, en X + 143 blz., ing. voor de twee banden 4.000 Fr.frs.

Dit werk is de eerste exhaustieve studie over de invloed van Cicero op het denken en het werk van Augustinus. In het eerste deel van zijn eerste volume: *Cicéron dans la formation de Saint-Augustin*, bestudeert de auteur de invloed van Cicero op de intellektuele en morele persoonlijkheid van Augustinus. Het is een waardevolle bijdrage tot de ontwikkeling van het denken in de Latijns-kristelijke wereld, en het behoort eerder tot de geschiedenis van de filosofie. — Het tweede deel echter van dit volume: *Cicéron dans l'oeuvre de Saint-Augustin*, is uitsluitend filologisch. Ten bewijze daarvan een paar titels van hoofdstukken: La répartition des citations de Cicéron dans l'oeuvre de Saint-Augustin; La présentation des citations...

Het tweede volume: *Répertoire des textes* is, zoals zijn titel het aangeeft, een verzameling uit Augustinus' werken van al de teksten die betrekking hebben op Cicero's leven en aktiviteiten, of citaten zijn uit zijn werken. Dikwijls was het nodig, om het verband tussen beide schrijvers te doen uitkomen, naast Augustinus' tekst ook die van Cicero te plaatsen. — Dit werk zal voortaan het standaardwerk zijn voor al degenen die zich interesseren voor de invloed van Cicero op de mens, de denker en de schrijver Augustinus. M. Huybens

Mary T. CLARK R.S.C.J., *Augustine, Philosopher of Freedom. A Study in Comparative Philosophy*, New York-Tournai, Desclée Co., 1959, 14 x 21, XII + 273 blz., geb. $ 4.50.

De titel van dit werk is enigszins misleidend. Het bestaat namelijk uit drie delen, waarvan alleen het tweede strikt gesproken over Augustinus zelf gaat. — Het eerste deel: *The Notion of Freedom in the pagan Philosophers*, behandelt heel vlug wat de Griekse filosofie gezegd — en vooral, volgens schrijfster, niet gezegd — heeft over de vrijheid en de vrije wil. De thesis van het boek op dit gebied is dat pas bij Plotinos er eigenlijk sprake kan zijn van een bruikbare notie van vrije wil en vrije keuze. Het traktaat van Plotinos „Over de vrije wil en de wil van het Ene" wordt dan ook uitvoeriger behandeld. — Na de aanloop van haar eerste deel behandelt schrijfster dan in het tweede: *The Notion of Freedom in Augustine*. Het is een vlot geschreven, overzichtelijke, maar niet exhaustieve en niet overtuigende uiteenzetting van dit centrale probleem in het denken van Augustinus. — Het derde deel: *The Notion of Freedom after Augustine*, bevat de volgende drie hoofdstukken: Anselmian and Augustinian Doctrines of Freedom compared; Development of Augustinian Doctrine by St. Thomas Aquinas; Twentieth Century views of Freedom.

Op het eerste gezicht schijnt dit werk dus een historisch overzicht te zijn van het probleem van de vrijheid in de geschiedenis van de filosofie; historisch overzicht dat dan zou moeten convergeren in de centrale figuur van Augustinus. Een historisch overzicht van het probleem van de vrijheid is het werk echter allerminst. De namen Leibniz en Spinoza komen eenmaal voor in het ganse werk, en dan nog zonder dat een woord gezegd wordt over hun

specifieke leer. De namen van Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer zal men er tevergeefs zoeken. Natuurlijk heeft schrijfster het recht haar studieonderwerp te bepalen zoals zij het verkiest. Maar sprongen van St. Thomas op Bergson en Blondel, Heidegger en Sartre en Merleau-Ponty, over het hoofd van heel het moderne denken heen, doen altijd een beetje geforceerd aan.

M. Huybens

Ragnar HOLTE, *Beatitudo och Sapientia, Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål, Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen,* Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonisistyrelses Bokförlag, 1958, 16 x 24, 416 blzz.

Om zijn werk ook voor degenen die de zweedse taal niet machtig zijn, toegankelijk te maken en althans de resultaten van zijn onderzoek kenbaar aan een groter publiek te maken heeft de auteur daaraan een samenvatting in het duits toegevoegd. Daaruit blijkt dat hij vooreerst de telos-speculatie in de antieke filosofie bestudeert. In het tweede deel behandelt hij dan Augustinus en de christelijke traditie van de eclectische filosofie; vervolgens gaat hij nog dieper op het probleem in door te laten zien hoe de beschouwingen over de telos het hoofdprobleem vormen in de christelijke anthropologie en ethiek van S. Augustinus. Het toppunt van deze stijgende ontwikkeling vormt het vierde deel waarin de S. laat zien hoe de telos-speculatie het hoofdprobleem vormt in geheel de christelijke filosofie en exegese van de westerse kerkleraar. Het werk is zeer gedocumenteerd, zodat ook daarmee veel vakgeleerden over dit onderwerp hun voordeel kunnen doen.

**P. Grootens**

Ferd. SASSEN, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw,* Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1959, 15 x 23, 399 blz., geb. *f* 19.50.

In zijn *Woord Vooraf* laat de auteur de klacht horen, dat sinds zijn „Werkplan voor de beschrijving van de geschiedenis der wijsbegeerte in de Nederlanden" nog zo weinig gebeurde op het gebied der geschiedschrijving van de nederlandse wijsbegeerte. Wellicht is hij hier wat pessimistisch, indien wij slechts denken aan het goede werk van Poortman, Dibon, mevrouw Thyssen-Schoute, van de auteur zelf niet te vergeten, maar des te meer zijn we verheugd, dat nu deze eerste uitvoerige wetenschappelijk verantwoorde geschiedenis der wijsbegeerte in Nederland is verschenen. Het boek wordt afgesloten aan het einde der 19e eeuw en de 20ste eeuw zal apart worden behandeld in een nieuwe editie van het bekende werkje. Verder omvat het voor de tijd der M.E. de nederlandse wijsbegeerte in het algemeen en daarna de filosofie van het tegenwoordige Noord-Nederland. Een scheiding die moeilijk is vol te houden in de praktijk en hopelijk later in een nog uitvoeriger uitgave der volledige nederlandse wijsbegeerte zal verdwijnen. Daartoe is echter dit pionierswerk noodzakelijk en wij zijn prof. Sassen zeer dankbaar voor dit uitvoerig overzicht, waarin wel geen synthese beoogd werd, maar merkwaardigerwijze de eenheid toch doorschijnt in bepaalde constante kenmerken der nederlandse filosofie. De weergave is helder en goed verantwoord, zoals we dat van Sassen gewend zijn. Op een enkele plaats echter vielen ons uitdrukkingen op, die misverstand zouden kunnen veroorzaken. Over Siger van Brabant wordt gezegd: „Niet alleen principieel, maar ook feitelijk beoefent hij de wijsbegeerte om haar zelfs wil, buiten elk verband met de theologie" (42). Is dit laatste niet wat teveel gezegd en weersproken door het exposé zelf van Sigers leer? Ook de zin over Sigers loochening van de vrije wil op blz. 46 moet in verband met blz. 48 worden gelezen, waar sprake is van een ontwikkeling in de vrijheidsopvatting. Op soortgelijke wijze moet Spinoza's grondig zich inwerken in Descartes' leer van blz. 191 gelezen worden samen met blz. 192 over de nieuwere onderzoekingen omtrent de bronnen van zijn leer. Op blz. 218 wordt gezegd: „Het overmoedig rationalisme van de vorige generatie is geheel verdwenen". Kan dit goed gecombineerd worden met de gezegden over het rationalisme op blz. 219 en 233? Over het filosofisch onderwijs te Nijmegen hadden wij persoonlijk graag wat meer expliciet gehoord. — Dit zijn echter slechts enkele wensen, die bij het dankbaar proeven der vruchten van zoveel inspanning naar voren kwamen.

**J. H. Nota**

Frederick COPLESTON S.J., *A History of Philosophy,* Vol. 4, *Descartes to Leibnitz,* and, Vol. 5, *Hobbes to Hume, (Bellarmine Series,* n. 15 and 16), London, Burns Oates & Washbourne, 1958 and 1959, 14.5 x 22.5, VIII + 370, and X + 440 blz., geb. 30/- each.

Met de twee laatst verschenen volumes van zijn *A History of Philosophy* geeft P. Copleston ons een overzicht van de belangrijkste figuren uit de geschiedenis van de filosofie in de zeventiende-achttiende eeuw. — Volume IV: *Descartes to Leibniz,* begint met een inleiding waarin een bondig maar gefundeerd overzicht wordt gegeven van de evolutie van de filosofische gedachtenwereld vanaf de Renaissance tot en met Kant. Dit volume is dan verder gewijd aan wat men de rationalistische richting pleegt te noemen in de 17de-

18de eeuwse filosofie, en behandelt achtereenvolgens: Descartes, Pascal, het Cartesianisme, Malebranche, Spinoza, Leibniz. — In volume V: *Hobbes tot Hume*, behandelt de auteur het klassieke engelse empirisme, en de reakties daartegen in Engeland. De voornaamste figuren uit dit deel zijn: Hobbes, the Cambridge Platonists, Locke, Newton, Samuel Clarke, Shaftesbury, Berkeley, Hume.

Indien P. Copleston er in slaagt de nog resterende 19de en 20ste eeuw met evenveel gezag te behandelen als hij de oudheid, middeleeuwen en moderne tijden behandelde, dan zal zijn werk mogen gerekend worden tot de meest bruikbare handboeken van de geschiedenis van de filosofie. Een volledige bibliografie moet men bij hem niet zoeken, ook niet in deze twee laatste volumes. Zijn bedoeling is alleen de voornaamste werken aan te geven. Daarbij gaat zijn voorkeur, wat begrijpelijk is, uit naar de in het engels gepubliceerde studies, alhoewel de belangrijke in de andere talen gepubliceerde werken alle aangegeven worden. De verdienste van P. Copleston's werk ligt trouwens niet op de eerste plaats op dit domein, maar wel in de klaarheid en originaliteit van zijn exposé's. Originaliteit die echter hoegenaamd geen afbreuk doet aan de juiste weergave van de gedachte van de behandelde auteurs.
M. Huybens

Friedrich DESSAUER, *Was ist der Mensch?, Die vier Fragen des Immanuel Kant*, Frankfurt, Josef Knecht, 1959, 12 x 19.5, 88 blz., met 10 ill., geb. DM 5.80.

In vulgariserende trant geeft F. D. een antwoord op de vier vragen van Kant: wat kan ik weten? wat moet ik doen? wat mag ik hopen? wat is de mens? Het tweede deel van dit boekje geeft een zeer korte schets over een aantal grote filosofen.
L. V. K.

*Philosophie*, Herausgegeben von Dr. Dr. Alwin DIEMER und Ivo FRENZEL. Mit einer Einleitung von Prof. Dr. Helmuth PLESSNER, *(Das Fischer Lexikon*, 11), Hamburg-Frankfurt a/M., Fischer Bücherei, 1958, 10.5 x 18, 376 blz., ing. DM 3.30.

Werkelijk al de grote vragen waarom het in de filosofie te doen is, worden in dit deel van het bekende *Fischer-Lexikon* behandeld of ter sprake gebracht. Ze worden in 25 grote kwesties gegroepeerd. Ook aan niet-Europese filosofieën wordt ruim aandacht besteed. De uiteenzettingen zijn hoofdzakelijk historisch opgevat, en als zodanig is deze wetenschappelijke Fischer-pocket een zeer goed referentiewerkje dat men graag bij de hand zal willen hebben.
L. V. K.

Mgr. Louis DE RAEYMAEKER, *Riflessioni su Temi Filosofici Fondamentali*, *(Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova*, X), Milano, Marzorati, 1957, 14.5 x 22.5, 97 blz., ing.

In maart 1956 heeft Mgr. L. de Raeymaeker vier conferenties gehouden op uitnodiging van de Universiteit van Genova. Deze werden uit het Frans vertaald door A. BALESTRIERI en I. GOTTA, en zijn voor het eerst verschenen in de tijdschriften *Humanitas* en *Giornale di Metafisica*. De eerste lezing handelt over het zijnsbegrip bij Sint Thomas, één en toch genuanceerd en rijk, een werkelijke vooruitgang op de inzichten van Plato, Aristoteles en Avicenna. De tweede zoekt naar de juiste plaats van de zijnservaring, als metafysieke grondervaring. De derde stelt tegenover de positief-wetenschappelijke opvatting van de causaliteit de filosofische. De laatste toont aan, hoe de geschiedenis van de filosofie ons niet alleen verhaalt over de veelheid van systemen, maar ook aantoont, dat elk systeem van uit de oorspronkelijkheid van de eigen ervaring in gesprek blijft met de overige. De geschiedenis van het denken, zegt hij, is als een groot filosofisch *Symposion*. In dit kader kan men ook begrijpen, hoe het thomisme aan zich zelf trouw kan blijven, en toch weer op zoek kan gaan naar nieuwe problemen en nieuwe antwoorden. Ook binnen de gemeenschappelijke grondvisie van het thomisme blijft het menselijk gesprek aan de gang.
P. v. D.

Dr. André MERCIER, *Thought and Being. An Inquiry into the Nature of Knowledge*, *(Studia Philosophica Supplementum*, 9), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1959, 15.5 x 23, X + 156 blz., geb. 18.50 Zw.frs.

Dit essay over denken en zijn verschijnt als de epistemologische bijdrage van een professor in de theoretische fysica en de filosofie der wetenschap. Geïnspireerd door G. Marcel en T. S. Eliot en voortbouwend op Wittgenstein en B. Russell wordt deze epistemologie tegen de myopie van het logisch positivisme en de 'language analysis' gericht, die door hun eenzijdig embargo op de filosofische belangstelling nog steeds aan de groeiende mensheid de pas afsnijden naar het eigenlijke zijn. Schrijver houdt de stelling dat naast de objectieve logica van de wetenschappelijke formulering tevens de scheppende intuïtie van de kunst en het ethisch handelen van de liefde en, last not least, de mystieke benadering zelf toegang verlenen tot het ontologisch mysterie van het zijn. Wie één van deze vier denk-

wijzen zou uitsluiten zou het levend verband tussen denken en zijn ten zeerste compromitteren. Want wat is de kennis anders dan een vergelijk tussen denken en zijn? Een vergelijk, dat eindeloos te vervolmaken is om tot het „Kapitale Ding" te komen, waartoe de menigvuldige dingen van deze wereld de aanknopingspunten uitmaken. Wij krijgen van deze opvatting een helder en systematisch betoog, hoewel S. geenszins verbergt dat de zaak voor hem ook een gevoelskwestie is. Gesteund wordt hoofdzakelijk op de relativering die door Einstein en door de jongste kernfysica in de kennis van de kosmos werd doorgevoerd. Meer dan ooit geldt het inzicht dat „knowledge is not so much a fact as an act". Het ouderwets wetenschappelijk determinisme wordt door de nieuwe categorie van de 'complementariteit' vervangen. Zo vervult thans de mens de zin van zijn collectieve bestemming.

Wij waarderen in dit filosofisch werk de onverdroten ijver voor de transcendentie en de mystisch-niet-onkundige eerbied voor het zijn. Zich tot een positivistisch humanisme laten herleiden is voor de mensheid noodlottig. Maar, vermits Dr. Mercier geen theologische kwestie meent te kunnen aansnijden (p. 8), blijft de lezer naar de eigenlijke natuur van de transcendentie in het duister tasten. Getoond werd in elk geval met de meeslepende kracht van een wetenschappelijk getuigenis, hoe men God op symbolische wijze gaat aanroepen.

A. Poncelet

Anicetus TAMOSAITIS S.J., *Church and State in Maritain's Thought,* Submitted as doctoral Dissertation in the Faculty of Theology, Gregorian University, Rome, Chicago, 2345 West 56th Street, 1959, 17 x 24, 124 blz., ing. $ 1.25.

Geboren in Litauen, gevlucht voor de Sovjettroepen tijdens de tweede wereldoorlog, nu Amerikaans staatsburger, heeft de auteur bijna vanzelfsprekend tot onderwerp van zijn doctoraatsverhandeling een moderne analyse van de verhoudingen tussen Kerk en Staat gekozen. Het verwondert ook niet dat hij zich daarbij liet leiden door Jacques Maritain. In de tweede periode van zijn leven heeft de Franse filosoof zich immers meer en meer toegelegd op de concrete implicaties van de thomistische filosofie, vooral op het domein van cultuur en politiek. Met zijn laatste werken (bijzonder in *Man and the State)* wil hij een vruchtbare synthese bereiken tussen de oude Europese traditie terzake en de volledig nieuwe, haast onbelaste Amerikaanse houding. Dit leidt tot talrijke nieuwe perspectieven in dit netelige grensgebied tussen twee machtssferen. De studie van Tamosaitis behelst meer een samenvatting van de gedachten van Maritain dan oorspronkelijk creatief werk en wil helder inzicht geven in de grondlijnen van het Amerikaans christelijk denken over politiek. Vooral de optimistische en toch zakelijke kijk van Maritain wordt door talloze citaten belicht. Misschien had een meer critische houding tegenover sommige stellingnamen van de Professor emeritus van Princeton niet geschaad aan het opzet. Moet men de verhouding tussen Kerk en Staat niet vooreerst theologisch verstaan (cfr. Cullmann, Murray e.a.)? Een goede bibliografie van Maritain's werken vervolledigt de studie.

J. Kerkhofs

Arnold HAUSER, *Philosophie der Kunstgeschichte,* München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958, 13 x 21, XII + 463 blz., geb. DM 22.50, gen. DM 18.50.

Dit nieuwe boek van A. H. is als een filosofische bezinning op eigen historisch werk, en met name op zijn tweedelige *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur.* De historisch-filosofische opvattingen welke aan dit werk te gronde liggen, worden hier nu geëxpliciteerd in een zestal studies die zonder een strikt systematisch geheel te vormen, toch de voornaamste thema's behandelen van wat men een filosofie van de kunstgeschiedenis zou kunnen noemen. De auteur ziet de kunst vooral als een sociaal fenomeen. Zij hoort immers tot de cultuur en „Kulturgebilde sind soziale Gebilde, Vehikel der Selbsterhaltung der Gesellschaft und der gegenseitigen Verständigung ihrer Mitglieder" (293). A. H. valt nochtans niet in de excessen ener louter sociologische verklaring: zijn *Sozialgeschichte* wil geenszins afbreuk doen aan de specifieke waarde der kunstvormen, beweert enkel dat deze steeds mede uitdrukkingsvormen zijn van een „sozial bestimmte Weltanschauung" (299). Kunst is voor hem „eine eminent soziale Leistung", en het is zeer uitdrukkelijk — misschien wel eens al te uitdrukkelijk — dit aspect der kunst dat hem interesseert. Tussen de extreme tendenties die de continuïteit of de discontinuïteit, de algemene ideologieën of de waarde van het individueel-persoonlijke in de geschiedenis betonen, probeert A. H. het midden te houden. Vanuit dit standpunt wordt o.m. het historisme van Wölfflin aan een omstandige kritiek onderworpen. Interessante en uitvoerige beschouwingen worden verder gewijd aan de Freudiaanse opvattingen omtrent de kunst, aan de volkskunst en de populaire kunst, die volgens de auteur een vlucht uit de werkelijkheid betekent, en aan de conventies en ficties welke tot de constitutie van het kunstwerk horen.

L. Vander Kerken

## PSYCHOLOGIE EN PSYCHOTHERAPIE

Konrad WOLFF, *Psychologie und Sittlichkeit*, mit einem Beitrag von Walter FURRER, Stuttgart, Ernst Klett, 1958, 13 x 20, 274 blz., ing. DM 15.50.

Psychoanalyse en analytische psychologie hebben zich al te uitsluitend in het resp. individueel en collectief onbewuste opgehouden. De psychotherapie noopt echter hoe langer hoe meer tot het aanvaarden van een derde dimensie, nl. die van de menselijke *persoon*. Hierdoor treedt nu in de psychotherapie onmiddellijk een verband op tussen psychologie en redelijkheid. Dit is de grondidee van dit interessante boek. Wordt dit verband niet uitdrukkelijk in de analyse opgenomen, dan kan zij geen werkelijke bevrijding uit de neurose brengen, maar bouwt zij de patiënt in een „gouden kerker" in, hoezeer deze ook door een tijdelijk en artificieel verwijderen der ziekte-symptomen, comfortabel wordt ingericht. K. W. definieert de neurose als een „Nicht-sittlich-sein-wollen"; als een niet willen aanvaarden van een redelijke, d.i. een werkelijk menselijke roeping: „Ohne Sittlichkeit und ohne die Möglichkeit, sie zu verleugnen, gäbe es keine Neurose" (268). „Deshalb ist Sittlichkeit zu mobilisieren, um den Menschen aus seiner Psyche zu erlösen" (270). „Das Auseinandertreiben von Psyche und Sittlichkeit ist die Urspaltung des Menschen" (271). Systemen die hun analyse op een *loutere bewustwording* baseren, dreigen, zo meent K. W., steeds tot „sektierische Entartung" en tot Spielerei te vervallen. — Dit alles betekent absoluut niet dat K. W. het onderscheid tussen psychologie en zedelijkheid ook maar een ogenblik uit het oog verliest, en men zou hem zeer verkeerd verstaan indien men hem ervan zou verdenken heel de analyse tot een zedelijke behandeling te willen reduceren. Alleen houdt hij er aan vast, dat elke neurose een zedelijke kern bevat, en zonder een aanspreken van deze kern niet werkelijk genezen kan worden: „Komplexe... sind psychische Bildungen gruppiert um einen sittlichen Kern, der aber — eben durch seine psychische Umhüllung — als solcher unkenntlich geworden ist, so dass das Ganze sittlich indifferent erscheint". Hierin ligt dan ook het gevaar dat het complex voor moreel indifferent zou doorgaan, met miskenning van zijn eigenlijke grond. Wat de opvatting der zedelijkheid zelf betreft, lijkt het wel of de auteur nog zeer afhankelijk is van Schelers gevoelsethiek, en anderzijds — te oordelen naar enkele minder gelukkige uitlatingen over „Gebote" en „Gesetzlichkeit" — toch nog vastzit in een zeker formalisme. Zeer interessante uiteenzettingen vindt men verder in dit boek over het goede en het kwaad, over schuld en schaduw, over de psychologie van het „voornemen" en de diepere betekenis van de droom.

L. Vander Kerken

Hans Jürgen BADEN, *Neugier und Glaube*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, 12 x 16.5, 184 blz., geb. DM 12.50.

Het essay is als literair genre eerder thuis in de Angelsaksische landen. H. J. Baden hanteert deze formule met de fijnzinnige poëtische vaardigheid, met de delicate lijnen en kleuren die de aquarel eigen zijn. In dit werk geeft hij ons een penetrante fenomenologische analyse van de nieuwsgierigheid, van dit diepe en sterke heimwee naar het „nieuwe", dat onze existentie in hare historiciteit kenmerkt. Deze analyse mondt uit op een filosofische en een theologische visie op de mens: hij kan fundamenteel slechts verzadigd worden door het totaal nieuwe, want transcendente. In de grond behoort onze nieuwsgierigheid tot het diepste van wat God ons heeft gegeven. Wegens onze zondige situatie ervaren wij vooral de bastaardvormen van de nieuwsgierigheid: de nieuwtjesjagerij en het gepraat, de publicistische actualiteitshonger, de historische zucht naar steeds nieuwe levensvormen en -ervaringen, de zelfheerlijke weetgierigheid die tegenwoordig b.v. in bepaalde wetenschappelijke kringen is losgebroken. Onze nieuwsgierigheid neemt ook verschillende nuances aan in de loop van ons leven, alsook in de ontwikkeling van de westerse geschiedenis, die juist gekenmerkt wordt door deze voortdurende vernieuwingsdrang. Fundamenteel zal deze „nieuwsgierigheid", die in hare ontaarde vormen steeds bedrogen uitkomt, pas vervuld worden in het geloof en de gehoorzaamheid aan God. Deze enkele regels volstaan geenszins om de rijkdom weer te geven van dit overigens pretentieloze boekje. Al is schrijver een protestantse theoloog, verheugt het ons, dat hij niettemin in de mens een blijvende „natuurlijke" gerichtheid aanvaardt, een openheid naar het Absolute, dat enkel God, Zich openbarend in Zijn Zoon, zal vervullen.

P. Fransen

Fausto M. BONGIOANNI, *Evidenza dell'uomo nel lavoro*, (*Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova*, XI), Marzorati, Milano, 1958, 15 x 22, 227 blz., ing. L. 1.800.

De psychologie en de sociologie van het arbeidsmidden zijn heden ten dage aan de orde van de dag. Het eigene standpunt van deze schrijver is, dat hij deze studie samenvat vanuit een *pedagogisch* standpunt. Dit laat hem toe zijn eigen zienswijze te verdedigen in een zeer

uitgebreide studie van de hele problematiek, zoals deze zich heden voordoet. Hij houdt steeds rekening met verscheidene studies in andere landen verschenen, vooral in de U.S.A. De voornaamste thema's van zijn onderzoek zijn de volgende: het menselijk potentieel, de technische leiding, de verhouding tussen de leiding en de werknemers, de scholing van de arbeidskrachten, de aspecten van bruikbaarheid en rechtvaardigheid, de training binnen het arbeidsmidden, en ten slotte het religieuze probleem. P. v. D.

Hans VON HENTIG, *Der Gangster, Eine kriminal-psychologische Studie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer-Verlag, 1959, 15.5 x 23.5, VIII + 245 blz., ing. DM 19.80.

De bekende Bonner criminoloog zet hiermee zijn studies over de „desperado" voort. Een jarenlang verblijf in de Verenigde Staten stelde de auteur in de gelegenheid naast de gehele literatuur (waarvan de onbetrouwbaarheid tot strenge schifting dwong) ook een generatie van grote gangsters persoonlijk te kunnen bestuderen. Zo brengt hij de lezer binnen in een ongewone wereld waar alle normale verhoudingen vervalst zijn en waar toch door een heel eigene visie op het leven de vreemde sub-maatschappij van de onderwereld wordt samengehouden. — Na een korte historiek over de oorsprong van het gangster-fenomeen, worden achtereenvolgens de groepsstructuur van de „gang", zijn agressieve functies en zijn aangepaste defensie-techniek nauwkeurig geanalyseerd. In een laatste hoofdstuk over „Der Gangster als Naturerscheinung" tracht de auteur dieper door te dringen in de typisch primitieve ziel van de gangster. Meestal product van een pervers of eenzijdig milieu gaat hij het leven in met de agressiviteit kenmerkend voor sterke minderwaardigheidscomplexen. — De diepste problematiek aller dingen, de dood, is zakelijk ingebouwd in het bedrijf: zij wordt aan huis afgeleverd. Wij staan voor een onsamenhangend karakterbeeld, getuigend voor een volmaakte anarchie van gevoelens. Schr. besluit dan ook: „Es sieht so aus, als schwanke die Natur bei diesen Typen vom Extrem der Weichheit in weitem Ausschlag bis zum Härtepol... Das ist der Gangster, den wir 'kennen'. Der alte rohe Gangster und der neue aufpolierte, vielerfahrene Herr der Syndikate" (p. 243). — Door tientallen scherpe momentopnamen in spannende taal voorgehouden leidt de auteur werkelijk binnen in de ontredderde psychologie van de mens uit een diabolische wereld. Als symptoom van de moderne maatschappij is de gangster echter meteen een aanklacht tegen die maatschappij, waar de synthese tussen het menselijk gemoed en het technisch presteren zo moeilijk schijnt te slagen. J. Kerkhofs

## GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

Leo BAECK, *Aus drie Jahrtausenden*, Wissentschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Veröffentlichung des Leo Baeck Institute of Jews from Germany, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 16 x 23.5, 402 blz., ing. DM 17.50, geb. DM 21.-.

Deze verzameling vrij heterogene studies, van de hand van de Duitse Opperrabijn Leo Baeck (1873-1956), was reeds in 1938 gedrukt, doch werd op dat ogenblik door Hitler's staatspolitie in beslag genomen. Om de gedachtenis van de Joodse voorman te vieren, werd tot deze laattijdige publicatie besloten. De uitgevers hebben gepoogd een zekere orde te scheppen in de verspreide opstellen. Naast vier „fundamentele" studies (het bestaan van dogma's in het Jodendom, theologie en geschiedenis, „romantische" godsdienst, Joodse invloeden in de christelijke Kerk), worden problemen behandeld in verband met de Joodse predikatie, met sommige joods-christelijke begrippen (de „Mensenzoon"; Simon Kefa), met de Joodse geloofsopvatting (het „rijk Gods"; „Diegene die in de doornstruik woont"), met Joodse mystiek en opvoeding (Joodse wijsbegeerte in de Middeleeuwen). Vooral de eerste vier opstellen zijn belangrijk, omdat ze de visie weergeven van een uiterst ontwikkelde Israëliet over het Christendom. Met één woord wordt het Christendom gekenschetst als een typisch „romantische religie": daardoor bedoelt S. praktisch de passiviteit van de christenmens die niets vermag buiten de genade van God. De christen, zo betoogt S., is een „willoos werktuig van het goddelijk wonderwerken" (44), daar hij volledig opgaat in de „sentimentele mythus van de verlossende Heiland" (49). Op deze wijze verwezenlijkt hij het begrip van „de mens die af is" (55): daar de godsdienst louter ontvangen wordt, meent de christen dat alles gedaan is (58), wanneer hij de „magisch heilige zaak" van het sacrament (67) louter passief in zich opneemt. Tegenover deze godsdienst der wereldvlucht (45) of van het romantisch „egoïsme" (59) plaats S. de religie van Gods geboden, die de actieve medewerking van de mens verlangt (59); in deze „klassieke" (lees: Joodse) vorm van de godsdienst leeft de idee van de geschiedenis, van het nooit-voltooid worden (63), van de zedelijke „scheppende kracht van de mens, die Gods gebod van ganser harte vervult" (248). Het hoeft geen betoog dat een dergelijke tegenstelling fictief en onaanvaardbaar is. S. zelf voelt zeer goed aan dat „alles wat bestaat, een vermenging vertoont" (47), en dat de

zuivere verwerkelijking van het „romantisme" in het Christendom niet aanwezig mag geacht worden. Alles wat aan zijn bepaling van „romantische godsdienst" niet beantwoordt in het authentieke Christendom" (de „gnosis" b.v. uitgezonderd: p. 89), wordt op rekening gezet van het „Joodse", dat bleef doorwerken (116). Dat is een kwestie van woorden: ook wij, christenen, geloven in de openbaringswaarde van het OT. Men zou kunnen zeggen, dat, precies omdat S. gelooft in het OT, hij naast zijn „farizeïsch" benadrukken der menselijke zedelijkheidsstrevingen, toch steeds bewust blijft dat „de bekwaamheid tot het goede en tot zijn eisen een *genade* uitmaakt, die aan iedere mens gegeven" moet worden (350). Ook voor S. ligt het „geloof" (d.i. het vinden van een zekerheid in God alleen) aan de bron van ons „handelen uit God" (235); is dat niet juist de christelijke (althans katholieke) opvatting van de „goede werken"? Zo vindt S. zelf in zijn Jodendom de eeuwige religieuse waarde terug van de tegemoettredende, zich neerbuigende „genade" van de alleen-zaligmakende (onze inspanningen bevruchtende) God.

Het is jammer, dat S. zijn visie op de katholieke Kerk zo vaak baseert op verkeerde (meer dan eens Protestantse) interpretaties. Het katholieke dogma zou een typische vrucht zijn van de vergrieksing van het „oude (lees: nog Joodse) Evangelie" (25: precies de opinie van Harnack). De formule „fide catholica" geloven, wordt zo verklaard dat niet de volledig passieve enkeling, maar alleen de gemeenschap hoeft te geloven (25). De katholieke eredienst heet een „wonderdrama" (71), het heil „een zaak" (68): de casuistiek zou van de ethiek een loutere kwestie van woorden maken, een „alles leren en niets doen" (100), een sprekend voorbeeld van „inconsequentie, de deugd van de Katholieke Kerk bij uitstek" (106). De Kerk zelf zou een belichaming zijn van de „reeds voltooide mensheid" (72), en de priesters worden beschouwd als de „steeds bereide mannen van het sacrament" (73). De katholieke asceet is „eigenlijk een egoïst van de vroomheid" (111). Vooral wat betreft de verhouding van genade en vrijheid wrijft S. aan de Katholieke Kerk bepaalde leringen aan, die ze juist uitdrukkelijk veroordeelt. Het is geen „kerkelijke leer", zoals S. beweert, dat er geen menselijke deugd mogelijk is, daar waar het rechte geloof ontbreekt (106). Augustinus heeft nooit geleerd dat sinds de val van Adam „de vrije wil opgehouden heeft te bestaan" (133); voor de Katholieke Kerk is de erfzonde niet zonder meer „de strakke bepaling van de soort mensheid, waaruit en waarvoor de mens als mens geschapen is" (85), alsof de zonde niet het werk was van de individuele mens (naast de zondetoestand van de erfschuld) (109). — Enkele positieve misvattingen kunnen nog in het licht gesteld worden. Wanneer Paulus spreekt van de „gehoorzaamheid van het geloof", bedoelt hij daarmee toch niet dat een dergelijke gehoorzaamheid de eigen geloofshouding van elke christen uitsluit (73). Kan men aannemen, dat de door God bewerkte gerechtigheid aan de christenmens, in Paulus' opinie, „geen taak en geen eindeloze eis" met zich meebrengt (82)? Men hoeft maar de zedelijke aansporingen van zijn brieven te lezen om van het tegendeel overtuigd te zijn. Heeft het werkelijk zin te beweren, dat „met het paulinische(?) dogma het recht der zedelijke individualiteit onder de voet werd gelopen" (87)? Is het verantwoord Jesus' uitspraak over de „vogelen van de hemel, die niet zaaien en niet oogsten" als „sentimentaliteit" te verslijten (97); gaat het niet precies om typisch oud-testamentisch „profetische" beeldspraak? Het is zeer onwaarschijnlijk dat de titel „Mensenzoon" pas na het verschijnen der Johannes-openbaring uitdrukkelijk zou zijn toegepast geworden op Christus; en het is onaanvaardbaar deze opinie te staven door een beroep op *Rev. Bibl.* 1938, 195, waar geen sprake is van het Mc-evangelie, dat zijn „kanonische" vorm eerst op het einde der Iste eeuw zou ontvangen hebben (in feite gaat het om de benaming *christianoi*) (198).

J. De Fraine

Ernst Ludwig EHRLICH, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, (Symbolik der Religionen,* III. Band), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959, 16.5 x 24.5, 144 blz., ing. DM 23.-.

In een ietwat gedrongen vorm geeft dit boek (het was eerst bestemd als een artikel voor het *Handbuch der Symbolik)* de huidige stand van de wetenschap aan voor de verklaring der in het OT en in het Jodendom aanwezige riten en symbolen. Zo worden achtereenvolgens behandeld: de cultusplaatsen (met de incubatie), de cultussymbolen (efod en terafim, Oerim en Toemmim, de verbondsark, de verzamelingstent), de tempel, de cultische dans, de offerpraktijk, het priesterschap, het koningsinstituut, de israëlitische feesten (herfstfeest, paasfeest, Chanoekka, Poerim), de Sabbat (met de dag der nieuwe maan en de vastendagen), de synagoge en de synagogale dienst (houding en kleding, gebeden en gezangen), de besnijding, het huwelijk, de treurriten, het rituele slachten en de spijswetten, de gebedskwasten en de ster van David. Een summiere bibliografie, een register met namen en zaken, en een beperkte *Index* der Schriftverwijzingen stellen de lezer vrij vlug in de mogelijkheid om zich voorlopig te oriënteren.

Over het algemeen mag de geest waarin dit werk geschreven is, bezonnen en verantwoord genoemd worden. Meer dan eens is S. eerlijk genoeg om een *docta ignorantia* te bekennen: de efod is een „orakelvoorwerp, waarvan wij nochtans niets naders te weten komen" (20); „onklaar blijft het gebruik van de terafim in de cultus" (20); over de „oude vorm en constructie van de cultustent weten we niets" (23); voor bepaalde detailkwesties van de salomonische tempel bezitten we geen zekerheid (24). Zeer juist lijkt ons de opvatting over het „persoonlijk ingrijpen en werken van de Godheid in de cultus", waarin S. terecht een „fundamentele gedachte van de (israëlitische) cultus" ziet (34). Het offer hoeft niet *per se* magisch te zijn; het verzinnebeeldt veeleer „de onderwerping aan God" (40), en daarom hebben de profeten zeker de offercultus niet principieel verworpen (39). Met het volste recht verzet S. zich tegen het *patternism*, als tegen een „al te vage werkhypothese" (49, n. 125); het Nieuwjaarsfeest is van late datum (65, n. 170), de mythus van de stervende en verrijzende godheid is totaal afwezig in het OT (121). Indien Israël iets overgenomen heeft van Kanaän op religieus-cultisch gebied, dan gaat het om „Anklänge", die nochtans in een volledig aangepaste vorm werden gegoten (49).

Op sommige punten schijnt ons S. al te zeer aan te leunen bij o.i. allesbehalve deugdelijk bewezen kritische „dogma's". In verband b.v. met de overdraging van de (kananese) *bâmâh*-cultus op JHWH, neemt S. zelf aan dat de oude mythen in sterk verbleekte vorm optreden (b.v. bij Osee 6, 1; 12). Maar anderzijds wordt toch zonder meer aanvaard dat het verhaal over Samson een „zonnegodmythe" biedt (12), of dat de in de Psalmen verhoopte „aanschouwing van God" teruggaat op een „in de oudere tijd nog beleefd" cultusdrama (17), of dat „kananese sagengestalten" samengesmolten zijn met de voorvaders der israëlitische stammen (18). Het kan zijn dat de „deuteronomistische bewerking" der OT-ische teksten bepaalde uitingen der „wijdvertakte symboliek der hoogte-cultussen" liet verloren gaan (10); maar S. begaat toch een klassieke fout, wanneer hij in het werk van de Chronist „de verhoudingen der IVde eeuw" weerspiegeld acht (33). — In bepaalde gevallen schijnt ons S. een weinig waarschijnlijke symboliek op te delven: in de ark lagen, nog vóór de wettafelen, twee „heilige stenen" (22); het praktisch doel van de „bronzen zee" in de tempel is „secundair" tegenover een „oorspronkelijke symboliek" (26); de processie *rond* het heiligdom impliceert een geloof in een „heilige kring, om de boze machten buiten te sluiten" (32). Is de hoofdband *per se* „unheilabwehrend" (47)? Bevat Za 14, 6 een „regenrituaal" (54)? Betekent Ex 12, 7 dat het aanstrijken van bloed op het „huis" eigenlijk niet de materiële woning op het oog heeft, maar het „huis" als familie (67)? Bewijst het voorschrift van Ex 12, 10 dat „de nacht aan Jahweh behoort" (een „oorspronkelijk magische voorstelling") (67)? Duidt de formule van 2 Kr 16, 9 („De ogen van Jahweh doorvorsen de gehele aarde") op een babylonische opvatting over de planeten (95)? Wordt de vastenpraktijk oorspronkelijker verklaard door een melancholie-verschijnsel (van droefheid is de keel toegeschroefd) dan door de „animistische verklaring van het OT" (169, n. 318).

Enkele beweringen lijken ons eenvoudig onhoudbaar, vooral in hun wel eens kategorische vorm. Kan men zeggen dat het woord *ru^ah* door „de oudere Schriftprofeten vermeden wordt", wanneer b.v. Os 9, 7 gewaagt van een *'is hâru^ah* (17)? Kan men zeggen dat *'ûrim* in 1 Sm 14, 41 „negatief" is (21)? Kan men gewagen van „kultische" naaktheid in Is 20, 2 (29)? Heeft men het recht Gn 32, 31 te verklaren als een aetiologie voor een heupdans-rite (36)? Mag men het werkwoord *pâsah* als een Paasfeest-*dans* opvatten (36; 66)? Bewijst Gn 4, 4 dat *minha* oorspronkelijk „eerstelingenoffer" betekende (42)? Moet men noodzakelijkerwijze Jdc 17, 10 (de titel „Vader") interpreteren als slaande op iemand „die een functie waarneemt, die vroeger aan de *paterfamilias* toekwam" (46)? Waar haalt men het bewijs dat Zadok „de laatste priester van Jerusalem's stadgod *El-eljôn* was" (46, n. 114)? Heeft men het recht de babylonische koning zonder meer „de bruidegom der moedergodin" te noemen (49)? Bevat 1 Sm 8, 10 *alleen* een protest tegen misbruiken uit het verleden (50)? Kan men gevoeglijk beweren dat „de koning als priester officieerde"; want zelfs in de Misjna-tijd mocht de koning, hoewel geen priester, zegenen (50, n. 127)? — Betekent de bedekking met de mantelzoom in Rt 3, 9 enkel „bescherming", en is er niet eerder sprake van een symbool voor de persoon zelf van de eventuele *gô'él* (112)? Mag men beweren dat het meervoud van *hâkâm* steeds op „tovenaars" wijst? (120, n. 322); wat doet men dan met teksten als Jos 10. 9 („het werk van *kunstenaars*") of 2 Sm 14, 12 („de wijze vrouw", d.i. de sluwe vrouw van Tekoa)?

J. De Fraine

Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, University Press, 1959, 13 x 20.5, 81 blz., geb. 10/6.

Ondanks de titel is het Professor Fortes niet te doen om het uitwerken van psychoanalytische analogieën. Hij staat veeleer onder de invloed van het grote werk van Frazer

en wil dezes soms al te subjectieve interpretaties met een grotere zorg voor objectiviteit aan de feiten aanpassen. De twee oude legenden van Oidipoes en Job trachten in een mythe het dubbele aspect in elk mensenleven uit te beelden: het noodlot en de persoonlijke verantwoordelijkheid. Professor Fortes kent zeer goed het volk der Tallensi in West-Afrika. Dit volk heeft in eeuwen een sterk patriarchaal georiënteerd stambewustzijn ontwikkeld, dat als het ware bestendigd wordt door hun opvatting over de betrekkingen tussen de levenden en de voorouders. Elke man of vrouw ontvangt vanaf de geboorte een eigen noodlot, dat op hem weegt als bij Oidipoes. Tevens staat hij onder de speciale protectie van een voorouder, die hem succes en welvaart bezorgen kan, zo hij zich volledig onderwerpt aan dezes eisen, die hem door de tovenaars bekend gemaakt worden. Dit essay is vooral interessant door de beschrijving van de eigen mentaliteit van dit volk in Afrika, hun geloof in een diepgrijpende invloed van het stamverband tussen afgestorvenen en levenden, die het hele leven beheerst, zowel het private als het publieke. P. van Doornik

## VARIA

A. M. Heidt, *Catholica, geïllustreerd encyclopedisch vademecum voor het katholieke leven*, 's-Gravenhage, N.V. Uitgeversmaatschappij Pax, 1955, 20 x 27, 891 blz., geb. ƒ 40.-.

Dat er tussen het in de titelbeschrijving aangegeven jaartal en deze bespreking enige jaren liggen, is aan het feit toe te schrijven, dat dit vademecum in afleveringen is verschenen, waarvan het eerste in 1955 verscheen en de slotaflevering pas het vorig jaar het werk voltooide. Reeds tweemaal hebben wij enkele afleveringen in dit tijdschrift aangekondigd, nl. in jrg. 1955, blz. 347 en jrg. 1957, blz. 447. De verwachtingen die wij toen over dit werk hebben uitgesproken hebben ons niet beschaamd. Want nu wij het hele werk kunnen overzien, kunnen wij gerust zeggen dat het een zeer bruikbaar instrument zal vormen om de kennis van het katholieke leven in al zijn verschillende vormen te verdiepen en dat het een practische gids is geworden die antwoord zal geven op de verschillende vragen die dikwijls in het gesprek naar voren komen. Het werk voldoet aan de eisen die de samensteller in zijn verantwoording zich zelf heeft gesteld. Vooreerst dat het niet alleen een voor ieder bruikbaar overzicht geeft van de katholieke geloofs- en zedenleer, maar voor alles van de concrete vormen, waarin de katholieke idee in de ruimste zin van het woord historisch gestalte heeft gekregen en zich in de wereld van vandaag incarneert. Anderzijds komt dit werk tegemoet aan de moderne synthetische gedachte. Men heeft het lastige uiteenvallen der verschillende trefwoorden zoveel mogelijk ondervangen door het geven van grote kaderartikelen. Wij kunnen hier enige belangrijke opnoemen: Drieëenheid, filosofie, gebed, geweten, God, godsdienst, huwelijk, katholieke literatuur, Kerk, kerkelijk recht, Kerk en staat, liturgie, Mis, missie, moraaltheologie, mystiek, oosterse kerken, theologie, Voorzienigheid en wereldorganisaties. De heiligen zijn opgenomen voor zover ze voorkomen in het Feesteigen van de Kerk of dat der bisdommen en ordes en congregaties. Zeer goede illustraties verduidelijken het inzicht. Ook is het te prijzen dat wat partikuliere zaken betreft België op dezelfde voet behandeld werd als Nederland. Een namenregister verwijst naar personen die geen eigen artikel kregen, maar toch ergens in kaderartikelen vermeld werden. Ik mis hier echter de naam van Roothaan, die toch wel genoemd wordt — zij het erg summier — bij het artikel *Sociëteit van Jesus*. Te vergeefs zoekt men ook naar een kaderartikel over de geschiedenis der (Nederlandse) vroomheid. De geestelijke schrijvers vindt men hier en daar wel vermeld, maar men had aan dit belangrijke onderdeel wel een apart kaderartikel mogen wijden. — Al met al een uitstekend repertorium voor de handbibliotheek van een ieder.

P. Grootens

*„Je sais, je crois", Encyclopédie du catholique au XXième siècle*. Coll. dirigée par H. Daniel-Rops, Paris, Arthème Fayard, 1956 vv., 14.5 x 19.5, ± 120 blz. p.d., 300 Fr.frs p.d.

Voor een algemene typering en bespreking van vroeger uitgekomen deeltjes zie: *Bijdragen* 18 (1957) 109-111, 19 (1958) 115-116 en 344-345. Volgt nu een overzicht van de sindsdien ons toegezonden deeltjes:

Mgr. L.-M. de Bazelaire, *Les Laïcs aussi sont l'Eglise* (n. 86). - Nuttige theologische synthese inzake plaats en functie van de leek in de Kerk, gebaseerd op ernstige studie en rijke ervaring.

F.-M. Bergounioux O.F.M. et J. Goetz S.J., *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs* (n. 140). - Gegevens uit paleontologie (Bergounioux) en synthese van de voornaamste elementen in de religieuse opvattingen van de oermens (Goetz).

J. Canu, *Les ordres religieux masculins* (n. 84). - Korte geschiedenis van het ordewezen in de Kerk; met uitvoerige gegevens over ontstaan en huidige situatie van vele

mannelijke Orden en Congregaties (wat S.J. betreft, overigens zwak gedocumenteerd).

H. CHAMBRE S.J., *Christianisme et Communisme* (n. 95). - Goed gedocumenteerde studie van medewerker van de „Action Populaire" over het marxisme, zijn invloed en gevaar voor het christendom. Standpunt van de Kerk tegenover het communisme met behulp van vele documenten uitgewerkt.

Dr. P. CHAUCHARD, *La Science détruit-elle la Religion?* (n. 91). - Interessante en bezonnen visie van een bekend medicus op samengaan van wetenschap en geloof.

L. COGNET, *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française* (n. 41). - Kort maar goed overzicht van ontwikkeling en aberraties in de vroomheid van de 16e en 17e eeuw (vooral in Frankrijk).

J. DANEMARIE, *Histoire du Culte de la Sainte Vierge* (n. 45). - Vreemd boekje, dat voornamelijk opsomming geeft van kerken, bedevaartplaatsen, enz. (soort mariale reis- en kerkengids). Goed bedoeld, maar weinig constructief.

Ph. DELHAYE, *La Philosophie Chrétienne au Moyen Age* (n. 12). - Korte geschiedenis van het Middeleeuwse denken („filosofie" is hier in ruimere zin opgevat, dunkt mij). Interessante samenvatting.

N. M. DENIS-BOULET, *Le Calendrier chrétien* (n. 112). - Zeer interessante en boeiende studie over de ontwikkeling van de kalender met op de achtergrond de stelling: onze tijdrekening heeft een wezenlijk sacraal karakter.

J. DE FABRÈGUES, *Le Mariage Chrétien* (n. 54). - Synthese zonder originele gezichtspunten (vooral gefundeerd op de werkjes van Boissard en Massabki), maar aansprekend door overvloedig gebruik van pauselijke uitspraken.

L. GARDET, *Connaître l'Islam* (n. 143). - Korte geschiedenis; synthese van leer en wereldbeschouwing; hedendaagse tendensen en problemen; contactpunten voor gesprek met christendom. Als encyclopedische samenvatting voorbeeldig. Lijkt waardevol.

E. DE GREEFF, *Psychiatrie et Religion* (n. 92). - Merkwaardige verhandeling, waarin meerdere psychopathologische verschijnselen geconfronteerd worden met de fundamentele godsdienstige akten van de mens: hoop, vrijheid, liefde. Met als conclusie: de mens die de christelijke openbaring veronderstelt, benadert de werkelijke mens oneindig veel dichter dan het mensbeeld van de huidige wetenschap. Vandaar dat het geestelijk evenwicht sterk bevorderd wordt door een zuivere beleving van het christendom.

L. GUISSARD A. A., *Catholicisme et Progrès social* (n. 57). - Inleiding in enige belangrijke hoofdstukken uit de christelijke sociale moraal (algemeen welzijn en privaat-eigendom; rechtvaardigheid en liefde; moraal van de arbeid; vrije concurrentie en geleide economie; klassenstrijd). Geen volledig tractaat inzake sociale moraal (o.a. wordt niet gesproken over het gezin).

J. HERVIEUX, *Ce que l'Evangile ne dit pas* (n. 72). - De diverse legenden over de levens van Maria en Jezus uit de apokriefe geschriften (van 1e tot 6e eeuw) systematisch behandeld, met de berichten uit de Evangelies vergeleken en op waarde en onwaarde getoetst. Met een conclusie over het probleem van deze apokriefe geschriften. Interessant.

L. JERPHAGNON, *Servitude de la Liberté?* (n. 22). - Synthetische studie (filosofie en theologie) over vrijheid, Voorzienigheid en predestinatie. Met voorbeeldige verwijzing naar verdere literatuur.

J. LECLERCQ, *Le Chrétien devant la planétarisation du Monde* (n. 94). - Beschouwingen van de bekende Leuvense moraaltheoloog over de verantwoordelijkheid van de christenmens voor heel zijn wereld.

Dom G. LEFEBVRE O.S.B., *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie* (n. 107). - Uitstekende beschouwing, waarin persoon en werking van de Heilige Geest benaderd worden vanuit de liturgische gebeden der Kerk. Een boekje, dat tevens vanzelf opwekt tot een gefundeerde devotie tot de Heilige Geest. Goede bibliografie.

Chan. J. MICHEL, *La Loi, la Faute, le Pardon* (n. 51). - Schr. zelf verklaart, dat hij zich in dit tractaatje over de Biecht beperkt heeft tot het gebied van vroomheid en christelijke levenshouding. Wie een theologische synthese verwacht, wordt teleurgesteld.

J.-M. PALANQUE, *De Constantin à Charlemagne* (n. 74). - Kort overzicht van de Kerkgeschiedenis van de 4e tot en met 8e eeuw, door specialist geschreven.

S. T.

Josef HORNEF, *Kommt der Diakon der Frühen Kirche wieder?*, Wien, Seelsorgerverlag Herder, 1959, 12 x 19, 192 blz., ing. S 45.—.

J. Hornef is rechter. Onder het Nazisme werd hij als r.k. in het protestantse deel van Hessen verplaatst. In deze diaspora vond hij ruimschoots de gelegenheid om zich als leek in te spannen voor de liturgische en pastorale verzorging van de kleine gemeente. Bij dit werk is in hem het verlangen opgekomen naar een kerkelijk-religieuze opdracht en zending, die door een H. Wijding zou worden bezegeld. Vandaar zijn discrete, maar volhardende actie om het Diakonaat, als eigen Wijding en zending, in de Kerk tot nieuw leven te zien komen. Na verscheidene artikels heeft hij nu ook dit boekje gepubliceerd. Theologisch is het niet oorspronkelijk. Hij sluit zich aan bij de studies, die K. Rahner, W. Croce, P. Winninger, J. Hofinger en W. Schamoni aan deze vraag hebben gewijd. De restauratie van een eigen Diakonaat werpt evenwel tal van problemen op: religieuze, kerkrechterlijke, sociale, liturgische, psychologische, en niet het minst economische. Hierover stelt zijn jarenlange praktijk als lekenapostel hem in staat om werkelijk interessante praktische inzichten naar voren te brengen. Hij verdedigt tegen Schamoni de mogelijkheid van gehuwde diakens, die aan dit ambt het grootste deel van hun beroepsleven wijden (hauptberufliche Diakonen). Hij ziet hun activiteit zich spreiden op het liturgische en pastorale plan, ook binnen de karitatieve en katechetische sektor. Zijn voornaamste zorg is een gepast antwoord te vinden op de verschillende bezwaren, die ten allen kante oprijzen: betrekkingen met de clerus, met de K.A., met de Lekeninstituten, het gevaar van een mindere waardering van het celibaat. Zijn zin voor de realiteit weerhoudt hem van een al te strakke en eenvormige planning. Men zal andere formules moeten vinden voor onze oude katholieke landen, voor Zuid-Amerika en voor de missiegebieden. Men is werkelijk gelukkig een leek een dergelijke verantwoordelijkheid te zien nemen in het leven van de Kerk. Alleen hierom is het boekje al het lezen waard!

P. Fransen

Joseph E. KERNS S.J., *Portrait of a Champion, A Life of St. Stanley Kostka*, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1957, 15 x 22, XII + 278 blz., $ 3.50.

Dit boek is een populaire biografie van Stanislaus Kostka, die als 18-jarige heilige, nog als novice van de Sociëteit van Jezus stierf. Het boek tekent zeer juist de edelmoedige wilskracht, waarmee de jongen, die leefde in die tijd van opkomende ketterij, aan alle verleiding van macht, geld, toenmalige adelstand wist te weerstaan. Er wordt een zeer goede schets gegeven van de inwendige strijd, die die kampioen had te voeren om zijn eenmaal gekozen levensideaal: het compleet zichzelf aan God geven, ondanks alle bekoringen, van duivel, wereld, broer, gehechtheid aan zijn ouders, onverbiddelijk getrouw te blijven. Stanleys leven bewijst, dat iedereen, in welke positie hij ook verkeert, met de hulp van Gods genade aan de top van de volmaaktheid kan komen.

A. Cavadino

*Russische Mystik, Eine Anthologie*, Übertragungen von Reinhold VON WALTER, Begleitworte von Julius TYCIAK, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 15 x 22, 256 blz., geb. DM 16.80.

Zoals de titel aangeeft wordt ons in dit werk een bloemlezing aangeboden uit de russische geestelijke literatuur. En wel teksten uit de 18e en 19de eeuw, waaruit men kan zien hoe diep het geestelijk leven nog in het tsaristisch tijdperk is blijven leven. De vier gekozen teksten zijn: *Der Pilger, Gespräche über das Gebet, Das Taborlicht* en *Mysterium und Gebet*. De eerste twee teksten handelen meer over het Godzoekende leven vooral in het gebed, de derde bevat fragmenten uit het leven van de H. Seraphim, terwijl de vierde meer het liturgisch gebed beschouwt. Dit laatste deel is genomen uit de beschouwingen *Ueber die göttliche Liturgie* van N. W. GOGOL. — Een kennismaking met deze russische geestelijke literatuur kan zeer weldoend werken: men maakt er kennis met de oosterse traditie, gevormd door de griekse vaders en men vindt er een complement op onze westerse wel eens te eenzijdig gerichte „zelfwerkende ascese".

P. Grootens

Dominik THALHAMMER S.J., *Gelebtes Gebet, Gedanken zum Vaterunser*, Wien, Herder, 1959, 12 x 19, 126 blz., S 39.—.

In het tijdschrift *Der Grosse Entschluss*, *waarvan* P. Thalhammer hoofdredacteur is, publiceerde hij in de jaargang 1957/58 een reeks korte meditaties over het Onze Vader, die hij in het hier aangekondigde werkje gebundeld heeft. De bedoeling van de auteur is vooreerst een leidraad te geven bij het overwegen van het gebed door Christus ons geleerd, maar ten tweede ook om daaruit een ascetische leer op te stellen, om zo het gebedene ook in de praktijk om te zetten. Hij legt daarbij ook sterk de nadruk op het sociale aspect dat het Onze Vader insluit.

P. Grootens

Clemente PEREIRA S.J., *Jugend hört, Ansprachen und Predigten*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1958, 13.5 x 20.5, 368 blz., Leinen DM 12.80.

Das Verdienst P. Pereiras, diese mehr als 40 Predigtbeispiele gesammelt und herausgegeben zu haben, ist ein mehrfaches: Zunächst wird sichtbar, in wie verschiedener „Tonart" die Jugend angesprochen werden kann. Beinahe alle Arten des Sprechens, von fast abstrakter Formulierung bis zur lebendigen und farbigen Einkleidung des Gedankens sind vertreten. Ein 2. Vorzug ist die Vielfalt der Themenstellung die Jugend „hört" und sicher hören wollte. Und schließlich ist sicher jeder dieser Beiträge als ein bes. „Gelungener" aus der Praxis der Mitarbeiter gekommen; d.h. daß damals ein echter Dialog zustande gekommen war. Wir möchten gerade nun darin einen 3. Wert dieses Buches sehen: nämlich daß es weder auf bes. Höhenflug der Gedanken noch auf bes. gewählte Sprache ankommt um Jugend zum „Hören" zu bringen. Daß sie sich *jetzt* und in gerade *diesen* Gedanken von *diesem* Seelsorger angesprochen weiß läßt sie aufhören. Gerade daß man wohl sagen kann daß „man das eigentlich auch könnte" ist die Ermutigung die aus diesen Beiträgen erwächst, man braucht nur den Schlag des Herzens mitgeben — was ein Buch nie kann. Das ist nicht der geringste Grund um für diese Sammlung zu danken. E. Huger

P.-A. LIÉGÉ O.P., *Jeune Homme lève-toi!, (L'Evangile au XXme siècle)*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959, 12 x 19, 288 blz., ing. 870 Fr. frs.

Een bekende en ervaren jeugdleider verzamelt in deze uitgave een reeks korte toespraken gehouden tot jonge mannen tussen de 18 en de 20 jaren. Men krijgt heel wat gezonde apologetica, dogma en moraal in een taal, die jongeren aanstaat. Vanzelfsprekend is de hele oriëntatie, de gevoeligheid en de problematiek typisch Frans, en dat kan niet anders. Met een milde glimlach erkent men de onvermijdelijke modewoorden, waar een hele generatie, die zich met passie gegeven heeft aan de cultus van de totaal „gedepouilleerde" oorspronkelijkheid en oprechtheid, toch nog steeds bij voorkeur naar grijpt: het beste bewijs voor het feit, dat persoonlijkheid zonder vaste vormgeving ondenkbaar is. Het doet er niet toe! Dat hoort zo, en het boek bewaart ermede zijn ware „Sitz im Leben".

P. van Doornik

*The New Cambridge Modern History*, Vol. II, *The Reformation 1520-1559*, ed. by G. R. ELTON, Cambridge, University Press, 1958, 15.5 x 24, XVI + 686 blz., geb. 37/6.

Dit tweede deel van *The new Cambridge modern History* heeft dezelfde geest en dezelfde hoge standing als de vroeger verschenen delen I en VII (*Bijdragen* XIX, 1958, 455-457). Het bestrijkt de periode 1520-1560 en staat in het teken van de „reformatie", waarmee de leider van dit deel, Dr. Elton, de protestantse hervorming bedoelt. Niet minder dan zeven van de twintig hoofdstukken handelen over de godsdienstige beroering, over protestantse hervorming en katholieke reformatie, in deze kritische 40 jaren. Het hoofdstuk over de economische verandering wijdt 20 van de 45 bladzijden aan „The greatness of Antwerp"; het volstaat hieruit het volgende te citeren: „never since has there been a market which concentrated to such a degree the trade of all the important commercial nations of the world. A similar claim might be made, although in less sweeping terms, for the Antwerp money-market: and it is certain that the city's discharge of both functions was an unrepeatable achievement" (p. 50). Het belangrijke hoofdstuk over het rijk van Karel V in Europa is van de hand van de bekende Dr. KOENIGSBERGER, professor te Manchester, die veel op het vasteland werkt en o.a. Nederlands kent. Na een hoofdstuk over de Habsburg-Valois oorlogen, krijgen wij interessante overzichten over het intellectueel leven, over de wijziging van de politieke opvattingen, over leger en vloot, en ten slotte over het Turkse rijk en Rusland, om te besluiten met een hoofdstuk over de nieuwe wereld, en een over Europa en het Verre Oosten. Zoals wij bij de bespreking van de vorige delen reeds opmerkten, is de horizon van *The new Cambridge modern History* veel ruimer dan die van haar voorgangster.

Over de zeven hoofdstukken betreffende de reformatie wilden wij iets meer zeggen. Het hoofdstuk over Luther is werkelijk goed, al komt het gepassioneerde van deze typische Germaanse hervormer niet genoeg tot zijn recht. Als wij ons niet vergissen zijn alle vijf hoofdstukken over de protestantse reformatie ook door protestanten geschreven — wat natuurlijk zin heeft — maar hieruit vloeit voort dat een katholiek meer dan eens aanstoot zal nemen aan bepaalde formuleringen. Over Luthers huwelijk met de vroegere kloosterzuster Catherina Bora schrijft Prof. RUPP van Manchester zo vergoelijkend en zo lovend dat hij volstrekt niet de pijnlijke indruk van Luthers protestantse tijdgenoten weergeeft (p. 90). En E. BIZER, professor te Bonn, zegt over Luthers vergunning aan Filips van Hessen om een bigaam huwelijk aan te gaan: „I cannot agree that Luther here stained his good will or acted wrongly as a theologian" (p. 180), wat toch nogal kras is. SPOONER, vroeger professor te Cambridge, meent dat de Calvinisten of beter Hugenoten in Frankrijk

vormden een *„imperium in imperio*. The same thing can be said of the Society of Jesus" (p. 224), waarvan hij de leden, naar vaste protestantse traditie, „soldiers" noemt, en ook „cells and action groups" (p. 223). De twee hoofdstukken over Italië en het pausdom door CANTIMORI, professor te Firenze, en over de nieuwe orden door de bekende katholieke schrijver EVENNETT, professor van Cambridge, lijken ons volledig juist. Alleen stoort het wel, steeds over *Counter-reformation* te horen spreken, een term die te veel het aspect afweer laat uitkomen, en de heropbloei van het katholiek leven uit eigen geest niet weergeeft. Uit de *Inleiding* menen wij te mogen opmaken dat het volgende deel over de katholieke hervorming zal handelen; dit zou uitleggen en verontschuldigen dat het concilie van Trente, samengekomen in 1545-'49 en 1551-'52, maar ook in 1562-'63, in dit deel niet expliciet behandeld wordt. De inleider Elton moet even verstrooid zijn geweest toen hij de derde zittingsperiode liet aanvangen in 1559 (p. 2). Met de boven aangegeven reserve, vinden wij het boek echt geslaagd.

M. Dierickx

*Rythmes du Monde*, jrg. 33 (1959), dl. VII, nr. 3 en 4. *Le Japon face au Christ*. Bruges, Abbaye de Saint André, 17 x 26.5, blz. 185-368, 12 blz. met foto's, 80 B.frs.

Wij vestigen de aandacht op dit speciaal-nummer, dat geheel handelt over de invloed van het christendom in Japan.

Bernard SHAW, *Ein Negermädchen sucht Gott, Eine Legende*. Vorwort von Walter NIGG, Zürich, Artemis-Verlag, 1959, 13 x 20.5, 100 blz., geb. 8.90 Zw.frs.

Gewoonlijk schrijft B. S. een toneelstuk, waarbij dan een spitsvondig ironisch voor- of nawoord wordt toegevoegd. Zijn toevallig oponthoud in Afrika bracht hem er toe eerder een legende te schrijven, de legende van het negermeisje dat God zocht. Het klassieke nawoord bleef ook hier niet uit. Men heeft de wrange sarkasmen van de beroemde Ier op allerlei wijzen uitgelegd. Zo men aandachtig zijn werken leest, moet men wel bekennen dat hij veelal tegen werkelijke wangedrochten te velde trekt. In deze legende heeft hij het over de vele menselijke waanvoorstellingen over God, die hij dan vooral in de Bijbel gaat zoeken. Men zou dit werk kunnen typeren als een eerste, agressief pleidooi voor demythologisatie, maar dan toch geschreven door een vrijzinnige christen. Met W. Nigg in zijn Voorwoord kunnen wij niet loochenen, dat B. S. ook hier reële problemen oproept, en vooral heilzaam afbreekt met vele artistieke, imaginaire, en vooral ideële Kitsch om God Daarom hoeven wij nog niet bij Voltaire te belanden — een laatste uitval tegen de gelovige gemeente van de Church of England? — om het diepste woord te horen over Jesus en over God.

P. Fransen

*Aux fontaines de la Bible. Chansons I*, Paroles de J.-Cl. RENARD et de Th.-G. CHIFFLOT, Musique de G. VINCENT, Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 18.5 x 13.5, 16 blz., ing. ill. — Deze bijbelse gezangen werden ook opgenomen op platen Jéricho J C p 3.

Cardinal GRENTE, *Aimer et servir*, Paris, Arthème Fayard, 1959, 14 x 19.5, 167 blz.

Jean PUCELLE, *Etudes sur la valeur*. II. *Le règne des fins. L'essence de la civilisation*, (Coll. *Problèmes et Doctrines*, 17), Préface de Jean NABERT, Paris-Lyon, Emmanuel Vitte, 1959, 12 x 19, 460 blz., 2500 Fr.frs.

*Getuigenis*, Tijdschrift voor bijbels-liturgische vroomheid, derde jaargang (1958-1959), n. 4, *Eindtijd van het Jaar des Heren*. Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen.

*Theologia Mystica secundum doctrinam Beati Joannis Rusbrochii, doctoris Admirabilis*, In compendium redacta ab Alberto AMPE S.J., prostat apud Ruusbroec-Genootschap, Prinsstraat 17, Antwerpen, 1957, 16 x 24, 16 blz.

Dom Philippe CHEVALLIER, *Saint Jean de la Croix, Docteur des Ames*, *(Collection La Légion de Dieu)*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1959, 12 x 18.5, 221 blz., 9.90 NF.

# ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN



Imprimi potest: J. WESTERMANN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 1 febr. 1960.
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen

# BIJDRAGEN

## TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

J. HERMANS
W. DE GREEF
J. BEYER
EMERICH CORETH
CL. BEUKERS

DEEL EEN EN TWINTIG • 1960 • AFLEVERING 2

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

**BIJDRAGEN**
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50, voor België frs 72.—.



**REDACTIE-ADRES**
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Waversebaan 220, Leuven.

**ADMINISTRATIE-ADRES**
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

**INHOUD**



**ADRESSEN:**

J. HERMANS S.J.: Arksteestraat 1, Nijmegen. — W. DE GREEF A.A.: Augustinianum, Bergeyk (N.B.). — Prof. Dr. J. BEYER S.J.: Waversebaan 220, Heverlee-Leuven. — Prof. Dr. E. CORETH S.J.: Sillgasse 6, Innsbruck. — Dr. Cl. BEUKERS S.J.: Hobbemakade 51, Amsterdam.

Uitgegeven met steun van het Ministerie van Openbaar Onderwijs van België

## ONTVANGEN BOEKEN

## (LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

M. L. Johnson ABERCROMBIE, *The Anatomy of Judgement,* An Investigation into the processes of perception and reasoning, London, Hutchinson, 1960, 14 x 22, 156 blz. geb. 25/-.

Nigel ABERCROMBIE, *The Life and Work of Edmund Bishop,* With a Foreword by David KNOWLES, London, Longmans, 1959, 14.5 x 22.5, XVI + 540 blz., geb. 70/-.

*Acta Reformationis Catholicae ecclesiae Germaniae concernentia saeculi XVI,* I, *Die Reformverhandlungen 1520 bis 1532,* herausg. von Georg PFEILSCHIFTER, Regensburg, Fr. Pustet, 1959, 17.5 x 24, XXXII + 670 blz., geb. DM 58.—.

Adolf ADAM, *Firmung und Seelsorge,* Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchung zum Sakrament der Firmung, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1959, 14.5 x 21, 262 blz., ing. DM 17.40, geb. DM 19.50.

ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres,* Tome I, Texte latin, introduction, traduction et notes par le Chan. Jean BOUVET, (*Sources chrétiennes,* 66, Série des Textes Monastiques d'Occident, IV), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 252 blz., ing. 10.50 NF.

A. ALLWOHN, *Het genezende woord, Pastorale gesprekken met de mens-in-conflict van deze tijd,* Nijkerk, C. F. Callenbach, 1959, 15.5 x 23, 237 blz., f 14.90.

P. ANCIAUX, *Het sacrament der boetvaardigheid,* Over geschiedenis, wezen en vorm van de kerkelijke boete, Tielt-Den Haag, Lannoo, [2]1959, 13 x 20.5, 208 blz., ing. f 5.90, geb. f 7.90.

—, *Het sacrament van het huwelijk,* Grondslagen der christelijke huwelijksmoraal, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1959, 13 x 20.5, 303 blz., ing. f 6.50, geb. f 8.50.

Hans ANDRÉ, *Natur und Mysterium,* Schöpfungskosmologische Prolegomena Heute, Mit einem Beitrag „Ueber die transzendentale Struktur des Raumes" von Gustav SIEWERTH, (Sammlung *Horizonte,* 7), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 17.5 x 23.5, 237 blz., geb. 24.— Zw.frs.

*Auftrag, Der — Kirche in der modernen Welt,* Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner, Herausg. von Peter VOGELSANGER, Zürich, Zwingli Verlag, 1959, 16 x 23, 380 blz., geb. 18.— Zw.frs.

C. BARTHAS, *De la grotte au chêne vert,* Lourdes, Fatima, la suite magnifique, Paris, Arthème Fayard, 1960, 14.5 x 19, 220 blz., 8.50 NF.

Evode BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers,* (*Lectio divina,* 25), Paris, Editions du Cerf, 1959, 14.5 x 23, 222 blz., ing. 930 F.frs.

R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle,* Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 18.5 x 11.5, 188 blz., ing. 69 B.frs.

Ludwig BERG, *Sozialethik,* (*Handbuch der Moraltheologie,* 9), München, Max Hueber Verlag, 1959, 15 x 21, XII + 249 blz., geb. DM 11.80, ing. DM 9.80, bij intekening op de hele serie resp. DM 10.60 en DM 8.80.

Pierre BAARD, *La Puissance de Dieu,* (*Travaux de l'Institut Catholique de Paris,* 7), Paris, Bloud et Gay, 1960, 17 x 25.5, 206 blz., ing. 19.80 NF.

*Bibel und Leben,* hrsgeg. von G. J. BOTTERWECK und J. M. NIELEN, 1. Jhrg. 1960, Heft 1, Düsseldorf, Patmos-Verlag, Bezugspreis jährlich 15 DM, Einzelheft 4 DM.

Heinrich Suso BRAUN, *Radiopredigten,* VII, *Die Sakramente,* 4.-9. Tausend, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 12.5 x 16, 410 blz., ing. S 65.—.

—, *Selig seid Ihr,* Radioansprachen zur Bergpredigt, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 11 x 18, 98 blz., ing. S 28.—.

M. BRAUNS S.J., *Fierheid in de religieuze beleving,* Een fenomenologische peiling van de religieuze en mystieke beleving aan de hand van Hadewych-teksten, Brugge, Beyaert, 1959, 12.5 x 19, 231 blz., f 7.25.

Paul BRUIN, *Männer um Christus,* Freiburg, Herder, 1960, 13 x 20, 163 blz., geb. DM 9.80.

Wilhelm BRUNOTTE, *Das geistliche Amt bei Luther,* Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959, 17 x 24, 208 blz., ing. DM 16.80.

Mich. J. BUCKLEY, *Morality and the Homosexual, A Catholic Approach to a Moral Problem,* London, Sands & Co., 1959, 14 x 22, XXVI + 214 blz., 16/-.

Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen,* Gesammelte Aufsätze, III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, 15.5 x 23.5, V + 212 blz., ing. DM 11.50, geb. DM 15.—.

Dr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Het boek der tekens,* Verklaring van Johannes 1-4, en *Het boek der werken,* Verklaring van Johannes 5-12, (*Woord en Beleving,* Het vierde

Evangelie, deel 1 en 2), Tielt-Den Haag, Lannoo, 1959 en 1960, 13.5 x 20.5, 260 en 280 blz., geb. f 8.50 en f 9.50, ing. f 6.50.

—, *De godsdienstige boodschap van de oergeschiedenis,* Tielt-Den Haag, Lannoo, ²1959, 13 x 20, 48 blz., ing. f 1.60.

Joannis CALVINI, *Opera selecta,* ediderunt Petrus BARTH (†) et Guilielmus NIESEL, IV. *Institutiones Christianae 1559 librum III continentia,* Editio secunda emendata, München, Chr. Kaiser, 1959, 14 x 19.5, XII + 456 blz., geb. DM 28.—, ing. DM 25.—.

Columba CARY-ELWES O.S.B., *La Chine et la Croix,* Essai d'histoire missionnaire, Traduit de l'anglais par C.S.G. TUNMER O.P., (*Foi vivante*), Paris, Editions du Cerf, 1959, 12 x 16, 424 blz., ing. 12 NF.

Josef CASPER, *Sekten, Seher und Betrüger,* 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage, (*Sehen-Urteilen-Handeln,* Schriften des „Volksboten", 2), Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 12 x 16, 107 blz., ing. S 24.—.

L. CERFAUX, *De levende stem van het Evangelie in de begintijd van de Kerk,* Tielt-Den Haag, Lannoo, ²1959, 13 x 20.5, 194 blz., ing. f 5.50, geb. f 7.50.

*Church, The Missionary — in East and West,* Edited by Charles C. WEST and David M. PATON, (*Studies in Ministry and Worship,* 13), London, SCM Press, 1959, 14 x 21.5, 133 blz., ing. 9/6.

W. K. Lowther CLARKE, *A History of The S.P.C.K.,* With an Epilogue by F. N. DAVEY, London, S.P.C.K., 1959, 14.5 x 22.5, 244 blz., geb. 21/—.

Jean COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise,* (*Textes et études théologiques*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 20.5, 152 blz., ing. 90 B.frs.

Lucien DALOZ, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome,* (*Théologie pastorale et spiritualité,* Recherches et synthèses, IV), Paris, P. Lethielleux, 1959, 13 x 20.5, X + 194 blz., ing. 8.40 NF.

Franz DANDER S.J., *Kleine Marienkunde,* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 11 x 18, 100 blz., ing. S 28.

Henry V. DICKS, *Mental Health in the Light of Ancient Wisdom,* The First Mary Hemingway Rees Memorial Lecture, Vienna, 1958, London, World Federation for Mental Health, 1959, 14 x 22, 24 blz.

A. DIRKSEN C.P.P.S., *Elementary Patrology,* St. Louis, Herder, 1959, 15 x 21.5, XIV + 314 blz., $ 4.—.

Rémy DUBOIS, *Gageure de l'homme,* Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1959, 16 x 24.5, 176 blz., ing.

Dom Jacques DUPONT O.S.B., *Mariage et divorce dans l'Evangile,* Matthieu 19, 3-13 et parallèles, Bruges, Abbaye Saint André, Secrétariat de l'Apostolat liturgique, 1959, 240 blz., ing. 150 B.frs.

*Edmund Husserl 1859-1959,* Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Den Haag, M. Nijhoff, 1960, 15 x 24, XI + 306 blz., geb. f 20.—.

Hieronymus EMSER, *Schriften zur Verteidigung der Messe,* Herausg. von Theobald FREUDENBERGER, (*Corpus Catholicorum,* 28), Münster i/W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959, 18 x 25.5, XXXVIII + 196 blz., 10 platen, ing. DM 18.80.

*Entretien d'Origène avec Héraclide,* Introduction, Texte, Traduction et Notes de Jean SCHERER, (*Sources chrétiennes,* 67), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 132 blz., ing. 9.60 NF.

George EVERY, *The Baptismal Sacrifice,* (*Studies in Ministry and Worship,* 14), London, SCM Press, 1959, 14 x 21.5, 112 blz., ing. 9/6.

Eugen FINK, *Alles und Nichts,* Ein Umweg zur Philosophie, Den Haag, Nijhoff, 1959, 15.5 x 24, VIII + 250 blz., geb. f 15.75.

Michael P. FOGARTY, *Christliche Demokratie in Westeuropa 1820-1953,* Uebersetzt von Hans SCHMIDTHUES, Freiburg, Herder, 1959, 15 x 23, XVI + 526 blz., geb. DM 45.—.

Gertrud VON LE FORT, *Het naamloze document,* Tielt/Den Haag, Lannoo, 1960, 11 x 17.5, 68 blz.

*Frei für Gott und die Menschen,* Das Buch der Bruder- und Schwesterschaften, Evangelische Bruder- und Schwesterschaften der Gegenwart in Selbstdarstellung, herausg. von Lydia PRAEGER, Stuttgart, Quell-Verlag, 1959, 15.5 x 20.5, 536 blz., geb. DM 24.80.

A. L. DES GARETS, *L'Evangile du déménageur,* Paris, Arthème Fayard, 1960, 14.5 x 19, 190 blz., 8.50 NF.

*Gebetbuchhandschriften, Deutsche und Niederländische — der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt,* Beschrieben von Gerard ACHTEN und Hermann KNAUS, (*Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darm-*

*stadt,* Hrsg. vom Direktor der Bibliothek), Darmstadt, Eduard Roether Verlag, 1959, 15.5 x 22.5, 405 blz.

*Gegenwart, Die — der Griechen im neueren Denken,* Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Herausg. von Dr. D. HENRICH, Prof. Dr. W. SCHULZ und Prof. Dr. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, 16 x 24, IV + 317 blz., geb. DM 34.—.

GELASIUS I, *Lettre contre les Lupercales et Dix-huit Messes du Sacramentaire Léonien,* Introduction, texte critique, traduction et notes de G. POMARÈS, (*Sources chrétiennes,* 65), Paris, Editions du Cerf, 1959, 13.5 x 20.5, 274 blz., ing. 13.80 NF.

Olof GIGON, *Grundprobleme der Antiken Philosophie,* (*Sammlung Dalp,* 66), Bern, A. Francke Verlag, 1960, 11.5 x 18, 336 blz., geb. 12.80 Zw.frs.

Etienne GILSON, *Die Metamorphosen des Gottesreiches,* übertragen von Ursula BEHLER, München-Paderborn-Wien, Ferd. Schöningh Verlag, 1959, 14 x 22, 282 blz., geb. DM 18.—.

D. GOLDSCHMIDT, F. GREINER, H. SCHELSKY, *Soziologie der Kirchengemeinde,* (*Soziologische Gegenwartsfragen,* N.F.), Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1960, 16 x 24.5, VIII + 256 blz., ing. DM 29.—.

GREGORII NYSSENI, *Opera,* Vol. VIII, Pars II, *Epistulae,* Edidit Georgius PASQUALI, Editio altera, Leiden, E. J. Brill, 1959, 16 x 24.5, XCI + 98 blz., geb. f 24.—.

L. GRINBERG, M. LANGER, E. RODRIGUÉ, *Psychoanalytische Gruppentherapie,* Praxis und theoretische Grundlagen, Herausgegeben und mit einem Geleitwort versehen von Werner W. KEMPER, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1960, 15 x 20.5, 247 blz., ing. DM 16.—.

Romano GUARDINI, *De heilige in ons wereldbeeld,* Tielt/Den Haag, Lannoo, 1960, 11 x 19, 60 blz., f 3.10.

—, *De naastenliefde in gevaar,* Tielt/Den Haag, Lannoo, 1960, 11 x 19, 66 blz., f 3.10.

B. HÄRING, *Christ in einer neuen Welt, Eine kleine Moraltheologie,* Freiburg im Br., Wevel Verlag, 1960, 13 x 22, 448 blz., DM 13.85.

George HAGMAIER C.S.P. and Robert GLEASON S.J., *Counselling the Catholic,* Modern Techniques and Emotional Conflicts, New York, Sheed and Ward, 1959, 14.5 x 21.5, XIV + 301 blz., geb. $ 4.50.

Alden HATCH, *Le miracle de la montagne, L'histoire de frère André et de l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal,* traduit par Jean DE MADRE, (Bibl. *Ecclesia,* 55), Paris, Arthème Fayard, 1959, 14.5 x 19.5, 206 blz., 900 Fr.frs.

Roger HAZELTON, *Providence,* A Theme with Variations, London, SCM Press, 1958, 14 x 22.5, 204 blz., geb. 15/—.

Fritz HEINEMANN, *Die Philosophie im 20. Jahrhundert,* Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben, Herausgegeben von Fr. H., Oxford, Stuttgart, Ernst Klett, 1959, 15.5 x 23.5, XII + 600 blz., geb. DM 34.50.

J. M. HOLLENBACH S.J., *Christliche Tiefen-Erziehung,* Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1960, 13 x 21, 318 blz., geb. DM 12.80.

G. HOPFENBECK O.F.M., *Beichtseelsorge,* Werl i. W., Dietrich-Coelde-Verlag, 1959, 11 x 17.5, 762 blz., DM 19.80.

M. HORATCZUK S.J., *Prietpraat onder het mes, Vrome uitvluchten ontmaskerd,* Tielt-Den Haag, Lannoo, 1960, 11.5 x 18, 165 blz., ing. f 4.—, geb. f 6.—.

Josef L. HROMÁDKA, *Von der Reformation zum Morgen,* Leipzig, Koehler & Amelang, 1959, 14 x 21, 400 blz., DM 12.—.

*Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit,* (Actes du 2me Colloque International de Phénoménologie, Krefeld, 1-3 nov. 1956, éd. par les soins de H. L. VAN BREDA et J. TAMINIAUX/...), Den Haag, M. Nijhoff, 1959, 15 x 23, X + 250 blz., geb. f 16.—.

P. JACOBS, E. KINDER, F. VIERING, *Gegenwart Christi, Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evang. Kirche in Deutschland,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 12.5 x 20.5, 87 blz., DM 3.80.

Jacob JERVELL, *Imago Dei,* Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, (*Forschungen z. Rel. u. Lit. des AT u. NT.,* N.F., 58), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 16 x 24, 380 blz., ing. DM 35.—.

JOANNES CASSIANUS, *Conférences XVIII-XXIV,* III, Introduction, traduction, texte latin et notes par Dom E. PICHERY, (*Sources chrétiennes,* 64), Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 13 x 20, 528 blz., ing. 2.400 Fr.frs.

JULIANA VON NORWICH, *Eine Offenbarung göttlicher Liebe,* Kürzere Fassung der sechzehn Offenbarungen der göttlichen Liebe, Herausgegeben und aus der Handschrift des 15. Jahrh. übertragen von Schwester Anna Maria REYNOLDS C.P., Ins Deutsche

übertragen von Ellen SOMMER-VON SECKENDORFF, Freiburg, Herder, 1960, 12 x 16, 152 blz., geb. DM 7.80.

Sören KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, Unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, herausg. von Hermann DIEM und Walter REST, Köln, Jakob Hegner, 1959, 11 x 19, 1031 blz., geb. DM 44.—.

*Kirche, Die Orthodoxe — in griechischer Sicht*, Herausg. von Prof. BRATSIOTIS, Athen, II Bände, (*Die Kirchen in der Welt, Reihe A, Selbstdarstellungen*), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, 14.5 x 21.5, beide delen 208 blz., geb. DM 21.80 en DM 22.50.

Alfons KIRCHGAESSNER, *Die mächtigen Zeichen*, Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes, Mit 16 Bildtafeln, Freiburg, Herder, 1959, 14.5 x 22, 551 blz., geb. DM 32.—.

*Kirchliches Jahrbuch* für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1958, Herausg. von Joachim BECKMANN, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, 15.5 x 23, XVI + 436 blz., geb. DM 35.—.

T. KNECHT, *Rome en de Reformatie in Europa en Nederland*, Utrecht, „De Banier", 1960, 13.5 x 19, 86 blz., f 1.75.

*Kreuzweg*, Nach Texten von Alfred DELP S.J., Mit 14 Holzschnitten von Willi DIRX, Ausgewählt und eingeleitet von Ludger STÜPER S.J., Frankfurt a Main, Josef Knecht, 1960, 18.5 x 18.5, 16 blz. met 14 platen, ing. DM 5.80.

René LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Quatrième édition, amplifiée, refondue et mise à jour, Paris, P. Lethielleux, 1959, 16.5 x 25.5, 170 blz., ing. 9.75 NF.

G. VAN DER LEEUW, *Sakramentales Denken, Erscheinungsformen und Wesen der ausserchristlichen und christlichen Sakramente*, Kassel, Joh. Stauda-Verlag, 1959, 16 x 23.5, 257 blz., geb. f 18.55.

*Lexikon der Marienkunde*, hrsgeg. von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, G. ENGLHARDT, M. SCHMAUS, J. TYCIAK, Regensburg, Pustet, 5. Lieferung, Beweining - Brüder Jesu, kol. 769-960, 18.5 x 27, DM 9.50.

*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsgeg. von J. HÖFER und K. RAHNER, 4. Band: Faith and Order bis Hannibaldis, Freiburg, Herder, 1960, 17 x 27.5, 12 blz. + 1352 kol., linnen DM 69, halfleder DM 77.

Peter LIPPERT S.J., *Credo*, II, *Le Sauveur - Les Grâces de Dieu - Les Sacrements de Dieu*, Adaptation française, Paris, Editions du Cerf, 1960, 12 x 19, 320 blz., ing. 9.90 NF.

Roger LLOYD, *Letters from the Early Church*, London, George Allen & Unwin, 1960, 13.5 x 20.5, 171 blz., geb. 13/6.

D. Martin LUTHER, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, *Die Deutsche Bibel*, 11. Band, Erste Hälfte, *Die Uebersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments*, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960, 20 x 28, X + 576 blz., ing. DM 58.—.

*Lijst, Bibliografische — voor geestelijke lezing*, Samengesteld op de filosofische Faculteit S.J. te Heverlee, Het Voorwoord door G. ACHTEN S.J., Antwerpen, Patmos Uitgeverij, 1960, 12.5 x 20, 138 blz., ing. 40 B.frs.

Paul L. MAIER, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ*. A Study of Schwenkfeldian Theology at its Core, (*Van Gorcum's Theologische Bibliotheek*, XXXIII), Assen, Van Gorcum, 1959, 15 x 23, 115 blz., ing. f 10.50.

Dr. Antonius MARIJSSE O.C.D., *Mystiek als Christusbeleving*, Christus' Mensheid als voorwerp van beschouwend gebed bij de H. Johannes van het Kruis en de H. Teresia, Leuven, Nauwelaerts, Hilversum, P. Brand, 1960, 16 x 23.5, 94 blz., ing. 65 B.frs.

Pieter VAN DER MEER DE WALCHEREN, *Alles is liefde*, Léon Bloy, Raïssa Maritain, Christine en Pieterke, Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 20, 151 blz., geb. 96 B.frs.

Johannes MESSNER, *Das Wagnis des Christen*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 11 x 18, 159 blz., ing. S 36.—.

Johann Adam MOEHLER, *Symbolik*, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, Herausg., eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert GEISELMANN, I, *Einführung und Text*, Köln, Jakob Hegner, 1959, 11 x 19, 148 + 773 blz., geb. DM 44.—.

Einar MOLLAND, *Christendom*, The Christian Churches, Their Doctrines, Constitutional Forms and Ways of Worship, London, A.R. Mowbray Ltd., 1959, 14.5 x 22.5, XIV + 418 blz., geb. 35/—.

Max MÜLLER, *Expérience et histoire*, (Chaire Cardinal Mercier, 1957), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1959, 13 x 20, 88 blz., ing. 80 B.frs.

Oswald VON NELL-BREUNING, *Kapitalismus und gerechter Lohn*, (*Herder-Bücherei*, 67), Freiburg, Herder, 1960, 11 x 18, 192 blz., pocket DM 2.20.

# HET HOPEN

## EEN ANALYSE VAN DE HOUDING

### Inleiding

In het dagelijks leven gebruiken wij het woord ,,hopen" in de meest uiteenlopende situaties.

Wij spreken erover in verband met natuurverschijnselen en hopen, dat het goed weer zal worden, dat het water de dijken niet zal overspoelen. Tientallen keren op een dag spreken wij onze hoop uit over gebeurtenissen, die een ogenblik onze aandacht opeisen en die wij dikwijls 's avonds al weer vergeten zijn.

Vaak ook gaat het over dingen, die zich diep in ons hebben vastgezet en waarvan wij totaal vervuld zijn, weken, maanden, soms jarenlang. Wij hopen een woning te krijgen, van een ziekte te genezen. Wij hopen, dat er geen oorlog komt, dat onze liefde beantwoord mag worden. Ja, het gebruik van dit woord strekt zich uit tot in onze godsdienst: wij hopen op Gods bijstand en op Zijn zorgvolle liefde.

Deze gevarieerdheid, die even rijk en onuitputtelijk is als het menselijk bestaan zelf, maakt het ons niet gemakkelijk een antwoord te geven op de vraag, die wij in deze studie willen stellen: ,,Wat is nu eigenlijk hopen?"

Bij de eerste poging om op deze vraag een voorlopig antwoord te geven, stoten wij op een tweede moeilijkheid. VAN DALE geeft bij het woord ,,hopen" de volgende omschrijvingen: ,,een gunstige verwachting koesteren ten opzichte van iets dat men wenst of begeert", en: ,,met uitziend verlangen verwachten".

Het hopen is nauw verwant met ,,wensen", ,,verwachten", ,,verlangen", ,,begeren".

Wij zeggen ,,nauw verwant", want wij zijn ons ervan bewust, dat deze termen elkaar niet volledig dekken. Daarom zouden wij bij ons uitgangspunt het bestaande verschil reeds scherp willen aangeven om precies te weten welke houding wij aan een onderzoek gaan onderwerpen. De moeilijkheid is echter, dat het gebruik van deze woorden al even wijd lijkt als dat van het hopen.

Wij zouden dus ieder van deze houdingen aan een volledig doorgevoerde analyse moeten onderwerpen om het verschil verantwoord te kunnen formuleren. Uiteraard zouden wij echter bij elk van deze analyses voor dezelfde moeilijkheid komen te staan: bij het onderzoeken van de term ,,wensen" zouden wij moeten weten, wat het verschil is met ,,hopen", ,,verwachten", ,,verlangen" enz., met andere woorden de vraag naar een scherpe precisering van ons onderwerp is al de vraag naar de oplossing, die pas in het gehele onderzoek een antwoord zal krijgen.

Wij zullen dus onze analyse moeten beginnen bij de algemene vraag die wij stelden: „wat is hopen"?

Deze algemene vraag wordt echter gesteld door een concrete mens naar aanleiding van een concrete situatie.

Dit geeft ons het recht een toegang tot ons onderwerp te zoeken in een concrete situatie waarin een mens hoopt, door namelijk naar aanleiding van die situatie ons af te vragen, of liever, door die situatie zelf te ondervragen over wat zij ons openbaart omtrent het hopen. Bij de keuze van een situatie gaan wij uit van het algemeen spraakgebruik. De algemene vraag neemt daarbij de vorm aan: „is dít hopen?"

Met nadruk wijzen wij erop, dat wij dit onderzoek niet beginnen in volledige onwetendheid over de uitslag ervan. Wij hebben allen een ervaringskennis van wat hopen is. Onze bedoeling is deze kennis reflex te maken en haar daardoor bewuster te verantwoorden.

Bij dit onderzoek zullen wij verschillende malen stoten op genoemde verwante houdingen. Wij zullen deze in onze analyse slechts noemen om een verschilpunt met het hopen te bepalen, dat voortdurend in het centrum zal staan.

## § 1. Natuurverschijnselen

Wij kiezen een simpele situatie.

Ik sta voor het raam naar de lucht te kijken en zeg: „Ik hoop dat het morgen mooi weer is".

Het is niet toevallig dat wij dit voorbeeld nemen. In deze eerste paragraaf willen wij ons om methodische redenen die vanzelf duidelijk zullen worden, beperken in tweevoudig opzicht:

Op de eerste plaats gaan wij uit van de algemene formule: „Ik hoop, dat *iets* zal zijn", omdat deze vorm van hopen zich in het dagelijks leven het meest aan ons opdringt.

Op de tweede plaats willen wij dit „iets" beperken tot de natuur in zover deze nog niet door de mens is bewerkt.

*Relatie*

Ondervragen wij nu de situatie die wij gekozen hebben. Ik hoop dat het morgen mooi weer is. Het heeft vandaag de hele dag geregend en ik houd niet van regenweer; het maakt me somber en bovendien krijg ik dan altijd last van rheumatiek.

Dit is niet altijd zo geweest. Een paar jaar geleden had ik een lapje grond en wanneer ik in het voorjaar de groenten had ingezaaid, hoopte ik dat het de eerste dagen nat weer zou zijn. Wanneer ik nu hoop, dat het morgen droog weer zal zijn, is dit blijkbaar niet vanzelfsprekend. Ik hoop het niet, omdat zonnig weer altijd onder alle omstandigheden beter is dan regenweer, maar omdat het in deze situatie *voor mij* wenselijk is.

Het hopen wordt dus niet op de eerste plaats bepaald door een feitelijk gebeuren op zich, maar vooral door de betekenis die dit gebeuren voor mij heeft.

Ik ervaar mijzelf als iets hopend; ik *ben* hoopvol. Het hopen is een zijns-

wijze van mijn bestaan, waarin ik betrokken ben op mijn wereld. Subject en object zijn in deze concrete situatie één. Immers het subject hoopt altijd *iets* en het „object" *op zich* is nog geen voorwerp van hoop; het wordt dat pas wanneer het op mij betrokken is. Dit impliceert, dat er bij het hopen steeds sprake is van een *relatie* tussen mij en het verhoopte.

*Ter harte gaan*

Wat is de aard van deze relatie?

Wij kunnen deze vraag ook anders stellen: Hoe zijn subject en object op elkaar betrokken? Ik kan me immers op vele manieren op een object richten. Ik kan er verlangend naar uitgaan, ik kan er koel constaterend tegenover staan, ik kan er ook op betrokken zijn door er in afschuw of vrees van weg te lopen, enz.

Het antwoord wordt misschien wel het meest duidelijk, wanneer wij naar het verschil vragen tussen hopen en *verwachten* [1]).

Een meteoroloog is aan het werk op zijn instituut. Hij heeft de windrichting en windkracht gemeten, de barometerstand opgenomen, enz. Deze gegevens heeft hij ook binnen gekregen van stations over heel Europa en op grond hiervan zal hij kunnen concluderen, welk weer het morgen vermoedelijk zal zijn.

Hij houdt rekening met de mogelijkheid dat het anders zal lopen, maar brengt zijn mening als de meest waarschijnlijke naar voren en komt zo tot de formulering van een weersverwachting. De toekomstige situatie heeft belang voor hem, juist daarom tracht hij vanuit het heden de toekomst te doorschouwen. Het is helemaal niet gezegd, dat het al of niet regenen voor hem van belang is, maar op grond van zijn weerbericht zullen talloze mensen morgen hun gedrag bepalen, daarom is het voor ieder van belang te weten of het morgen regent of niet.

Misschien wil hijzelf morgen met zijn gezin een dagje naar het strand en dan zou droog weer hem zeer welkom zijn. Het kan ook zijn, dat door een lang aanhoudende droogte de oogst dreigt te mislukken, waardoor talloze mensen ernstig gedupeerd zouden zijn en het brood in prijs zou stijgen. In dit geval had hij maar liever dat het ging regenen. Maar in beide gevallen zal hij toch moeten zeggen: „Ik verwacht dat het morgen niet zal regenen".

Merken wij op, dat bij het spontaan uitbreiden van de situatie als vanzelf de relatie van de meteoroloog met zijn medemensen naar voren komt. Om de analyse niet nodeloos gecompliceerd te maken, zullen wij de situatie zo eenvoudig mogelijk houden, zonder evenwel de verschijnselen geweld aan te doen.

Bovenstaande kunnen wij samenvatten in één zin: wat hij ook hoopt, hij verwacht zonnig weer.

In het woord verwachten wordt dus niet uitgedrukt of ik de toekomstige situatie ervaar als een goed en daarom ligt er ook niet in opgesloten of ik de vervulling wens van mijn verwachting. Bij het zuivere verwachten neem

---

[1]) cf. O. BOLLNOW: *„Nieuwe geborgenheid, Een bijdrage ter overwinning van het existentialisme"*, Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1958, blz. 74 v.v.

ik een constaterende houding aan. Ik spreek geen oordeel erover uit of het object mij *ter harte gaat.*

Hier zien wij het verschil tussen hopen en verwachten.

Het object van de verwachting is ambivalent. Is de inhoud van mijn verwachting iets goeds, dat voor mij van belang is, dan wordt dit phaenomeen gekleurd door de hoop.

Zo komen wij er toe het object van ons hopen aan te duiden met: mijn verwachting of: mijn verwachtingen. In onze taal zitten wij immers met de moeilijkheid, dat het zelfstandig naamwoord ,,hoop" geen meervoud kent. Wij zien nu dat een zuiver woordgebruik hier een specificatie aan toe moet voegen. Vandaar dat wij spreken van: ,,in blijde verwachting zijn", ,,angstige verwachting", e.d.

*Toekomst*

Ik hoop dus een goed-voor-mij. Ik hoop, dat het gerealiseerd zal worden. Het object is nog niet gerealiseerd, want het ligt in de toekomst.

Hoe bezit ik het toekomstig goed?

Niettegenstaande de afstand die wij voelen, is er toch al een eenheid, een relatie met het object tot stand gekomen. Immers ik richt mijn verlangen op dat object. Maar dat verlangen is *nog niet* vervuld, het object is mij nog niet volledig gegeven.

Wanneer ik voor het raam sta te kijken naar de lucht, ervaar ik meer dan het actuele moment mij steeds aan feitelijke indrukken geeft.

Wij kunnen enkele feitelijke indrukken noemen: ik zie de zon ondergaan, de westelijke hemel in rode gloed. De bladeren van een populier links zijn in voortdurende beweging. Door de stilte klinken een paar geluiden. Mijn rug doet pijn.

Er is echter meer.

Ik herinner mij een volksgezegde, dat avondrood water geeft in de sloot; ik herinner me het weerbericht, dat sprak over verspreide buien en overwegend droog weer.

Ik denk aan de vrije dag die ik morgen heb. Ik hoop, dat het mooi weer zal zijn.

Het verleden en de toekomst zijn mij in het nu gegeven. Zij zijn alleen in het nu voor mij tegenwoordig. Het nu is de overgang van verleden naar toekomst. De mens leeft in het nu vanuit zijn verleden naar zijn toekomst.

Aanstonds zullen wij het verleden tegenkomen in verband met de hoop.

Wij zijn ons hier aan het afvragen, hoe de toekomst ons gegeven is en kunnen dat alleen te weten komen, zoals wij zagen, in reflexie op het nu.

*Mogelijk*

Welnu, de toekomst is ons in het nu gegeven als een reeks gebeurtenissen, waarvan sommige onafwendbaar zich zullen voltrekken, andere slechts mogelijk zijn, weer andere zeker niet zullen voorvallen. Een reeks die, vager wordend, zich verliest in een diffuse achtergrond.

In hoeverre kan deze toekomst een object worden van ons hopen? Toen Jan van Speyk de lont stak in het droge kruitvat hoefde hij niet te hopen,

dat de zaak niet de lucht in zou vliegen. Evenmin kunnen wij hopen, dat de wet van de zwaartekracht ineens opgeheven wordt, als wij uit het raam van een derde verdieping vallen.

Merken wij op, dat wij dit onmogelijke wel kunnen *wensen*. Hier stoten wij op een verschil tussen wensen en hopen.

In deze voorbeelden spreken wij over gebeurtenissen in de natuur waarvan iedereen zegt: de afloop is zeker. Deze verschijnselen en processen, waarvan wij het optreden en de afloop tevoren met zekerheid kunnen voorspellen, kunnen geen object zijn van ons hopen. Wij zouden ons kunnen afvragen inhoever er werkelijk nog van toekomst gesproken mag worden, maar stellen dit een ogenblik uit.

Naast deze voor iedere mens noodzakelijke of evident onmogelijke verschijnselen, zijn er ontelbaar vele, die soms voor de één wel duidelijk zijn, maar voor anderen helemaal niet. Een rashengelaar lacht erom wanneer een leek in het vak met wormen snoek hoopt te vangen. Het gaat er bij het hopen blijkbaar niet zozeer om of iets mogelijk is op zich, maar of ik het als mogelijk zie.

Samenvattend kunnen wij zeggen: in zoverre de toekomst mij in het nu gegeven is als een aantal feiten die mijns inziens mogelijk zijn en die mij ter harte gaan, kan zij het object worden van mijn hopen.

Belangrijk is het op te merken, dat het kennen van deze mogelijkheden nog geen hopen is, want ik hoop niet alles wat ik als mogelijk zie. Het hopen treedt pas op als aspect van onze activiteit, wanneer wij één dezer mogelijkheden gekozen hebben.

*Bedreigde belofte*

Deze mogelijkheid ervaar ik in het nu als iets beloofds. Ik heb er immers mijn redenen voor te geloven, dat mijn hoop gerealiseerd zal worden.

Dit vervuld worden is echter geenszins zeker. Ik weet dat er vele factoren in het spel zijn, die mijn hoop in rook kunnen doen opgaan, die het vervuld worden ervan bedreigen.

Het toekomstig gebeuren dat ik verhoop is mij in het nu gegeven als een *bedreigde belofte* [2]).

Als bedreigde belofte is het me dan ook werkelijk gegeven!

In het hopen neem ik dus een voorschot op mijn toekomst, ik loop op de feitelijke gebeurtenissen vooruit en incasseer ze van te voren. Dat dit een realiteit is, kan bijvoorbeeld blijken uit het feit, dat doktoren zich zo'n moeite geven om toch vooral de hoop op genezing bij een ernstige zieke levendig te houden. Deze neemt daarmee een voorschot op zijn gezondheid. „Hoop doet werkelijk leven."

Maar de belofte blijft bedreigd en daarom is de hoop altijd vermengd met *vrees*. Al naargelang de aard van de concrete situatie en van het subject dat erbij betrokken is, zal de belofte of de bedreiging prevaleren. Ja, in eenzelfde situatie zullen wij „tussen hoop en vrees dobberen".

---

[2]) cf. J. M. KIJM: *„Het verwachten"*, in: *Katholiek Cultureel Tijdschrift Streven*, Jrg. VII, Deel I, Nr. 2, november 1953, blz. 108-116.

Ieder hopen is enigszins een sperare contra spem.

Als de mens een wezen is, dat in het heden vanuit zijn verleden naar zijn toekomst leeft, zal *al* zijn activiteit een element van hoop bevatten, ook al zal hij dit niet altijd bewust ervaren. „Zolang er leven is, is er hoop."

Wij kunnen onze analyse nu kort samenvatten in een thomistische formule: wij ontdekten dat wij bij ons hopen het object ervan kennen als een „bonum futurum possibile arduum".

*Weten, geloven*

De vraag komt op: wat is dit voor een kennen?

Als wij hopen, dat het morgen mooi weer is, ligt hierin opgesloten, dat wij *weten* dat het morgen mooi weer kán zijn, of dat wij dit *geloven*. Weten of geloven alnaargelang onze kennis berust op eigen inzicht of op getuigenis van anderen; in concreto dus bijna steeds een mengsel van beiden.

*Ondervinding*

Ik sta nog steeds voor het raam naar buiten te kijken en hoop dat het morgen stralend weer zal zijn. Dit is heel goed mogelijk, want de barometer gaat vooruit en de wind zit in de goede hoek. Uit ondervinding weet ik, dat het dan vaak mooi weer wordt. Nu kan het weerbericht wel zeggen dat er kans is op regen, maar ik heb al zo vaak meegemaakt, dat er van zo'n weerbericht niets uitkomt. Wat heb ik gedaan? Ik heb mijn ondervinding te hulp geroepen om mijn hoop veilig te stellen; dank zij mijn ondervinding weet ik, dat het werkelijk mogelijk is.

Op de rol van de ondervinding zouden wij nu in willen gaan.

Wij zeiden al, dat het weer in ons land zelden met zekerheid te voorspellen valt. Er zijn echter vele processen en gebeurtenissen in de natuur die mij wel met grote zekerheid bekend zijn. Voorzover de afloop daarvan in de toekomst ligt en voor mij van belang is, worden ze toch niet door mij verhoopt, juist omdat ik ze als zeker ken. Ik kan ze slechts verhopen voorzover ze, mijns inziens, niet zeker maar wel mogelijk zijn.

Hoe weten wij dit?

Mijn oordeel of iets mogelijk is, vormt het resultaat van een uiterst ingewikkeld vervlochten zijn van eigen ondervinding en van mededelingen van anderen, tijdgenoten en voorgeslacht.

Weer ontmoeten wij hier in de structuur van het hopen onze medemensen. M.a.w. mijn oordeel of een toekomstig gebeuren mogelijk is, steunt op mijn ondervinding in het verleden.

Wanneer ik eenmaal heb ondervonden, dat ik iets niet hoef te hopen, omdat het onmogelijk is ofwel noodzakelijk, zal ik in alle gelijke toekomstige situaties het niet meer hopen. Verrassingen staan mij daarbij niet te wachten. De toekomst is mij dan in het nu als zeker gegeven. Physische processen en chemische reacties zullen onder gelijke omstandigheden *altijd* op dezelfde wijze verlopen.

„In einer Welt nur aus Stoff gäbe es weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft; jeder Zeitpunkt ist ja nur das notwendige und immer

schon verschwindende Ergebnis einer Vergangenheit, die ihn schon vorweggenommen hatte, wie er selbst alle Zukunft bereits eindeutig in sich trägt" [3]).

Wanneer men zich plaatst in het perspectief van deze geregistreerde ondervinding, mag men terecht verwachten, dat de tijd niets nieuws meer zal brengen, maar hoogstens een illustratie of bevestiging van onze berekeningen. Naarmate de mens een dieper en wijder kennis verwerft van de natuurkrachten, zal hij op een ruimer gebied een gunstige afloop rustig kunnen *afwachten,* die een vorige generatie slechts angstig kon verhopen.

Dat onze tijd niettegenstaande deze grotere kennis toch zo'n hopeloze tijd is, vindt misschien voor een belangrijk deel zijn verklaring hierin, dat de moderne mens de fatale fout gemaakt heeft dit natuurwetenschappelijk denken zonder meer over te planten op de betrekkingen tussen mensen en daardoor, op grond van vermeende ondervinding, zich gesloten heeft voor de verrassende oorspronkelijkheid der menselijke vrijheid.

Mijn oordeel of een toekomstig gebeuren in de natuur mogelijk is, zal practisch een probleem van probabiliteiten zijn, een kansberekening.

Mijn hoop, die op dit oordeel bouwt, is het me engageren voor één van deze waarschijnlijkheden. Vandaar dat hopen vaak als karakteristiek krijgt, dat het gaat om iets onzekers.

Hierbij valt het wonderlijke op te merken, dat wij niet altijd hopen wat ons het meest waarschijnlijk lijkt. „Ik hoop, dat het morgen mooi weer is, maar ik verwacht van niet."

Wij noemen dit wonderlijk, want met welk recht hopen wij, dat iets wat wij onwaarschijnlijk vinden, tóch gebeuren zal?

Men kan er op antwoorden, dat het subject dit hopen kán, omdat de mogelijkheid open blijft, en omdat dít voor hem het beste is.

Maar als het gerealiseerd worden van onze hoop afhankelijk is van een 'toevallig' zich schikken van blinde wetmatigheden, dan doen wij in ons hopen als het ware een beroep op die blinde wetten!

### *Persoonlijke macht*

Er zijn verschijnselen, die ons tot voorzichtigheid manen bij het trekken van die conclusie.

Op de eerste plaats noemen wij de gegevens van psychologie en ethnologie, dat kinderen en primitieven in de verschijnselen die wij afhankelijk weten van deterministische wetten, *persoonlijke machten* ontmoeten: elfen, dwergen, goede of boze godheden.

Nu heeft de moderne mens zich binnen het gebied van de wetenschap terecht van deze mythen losgemaakt, maar buiten zijn wetenschap is hij daar vaak toch maar weinig in geslaagd en is zijn wereld nog verre van geontmythiseerd, getuige het toenemende bijgeloof en de belangstelling voor occulte verschijnselen e.d.

Op de tweede plaats blijken talloze mensen de natuurverschijnselen, die zij aan vaste wetten gebonden weten, te beleven als afhankelijk van een

---

[3]) A. Brunner: *„Hoffnung"*, in: *Stimmen der Zeit,* 146. Band, 1949/1950, blz. 104.

persoonlijke Macht, die deze verschijnselen mét hun wetten heeft geschapen.

Wij willen hierop nu niet verder ingaan. Voldoende is vastgesteld te hebben, dat zeer vele mensen bij hun hopen bewust of onbewust een beroep doen op een persoonlijke macht, die het natuurgebeuren op een of andere wijze beheerst en regelt; dat zij zich dus bij hun hopen, ook op dit onpersoonlijke gebied, afhankelijk weten van de Andere(n). Op zijn minst vinden wij hier een aanwijzing voor ons verder onderzoek.

*Gericht op alles*

Tot nu toe hebben wij van een concrete situatie als het ware een momentopname beschouwd. Om van de houding die wij onderzoeken de plaats en de waarde te bepalen, zullen wij haar echter moeten onderzoeken in het dynamisch geheel der menselijke activiteit.

Op een prachtige zomerdag ben ik gaan wandelen op de Veluwe. Het is vacantie en ik loop uitbundig te genieten tot ik na een paar uur merk dat ik verdwaald ben. Ik probeer één richting vast te houden waarin ik de bewoonde wereld vermoed. Na verloop van tijd begint een schroeiende dorst me te kwellen en tenslotte is er nog maar één verlangen, dat heel mijn bewustzijn vervult: water! Alles zou ik over hebben voor een glas helder koud water. Ik hoop iemand tegen te komen, die me de weg kan wijzen, of liever nog, ik hoop een boerderijtje of hutje te vinden waar men mij te drinken kan geven.

Dan bij het passeren van een bosrand zie ik een huisje. Even later piept de pompzwengel en met een gevoel van intense bevrediging begin ik te drinken. Heerlijk!

Als mijn dorst gelest is, vraag ik de weg naar het dorp waar ik logeer, want ik heb de lunch nu wel gemist, maar ik hoop toch op tijd te komen voor het diner.

Wat is hier gebeurd? Bij het drinken vergat ik de wereld om mij heen. Dit drinken was 'alles' voor me. Maar vlak daarna ben ik alweer vervuld van een nieuwe hoop. Als het object van mijn hoop volledig beantwoordde aan mijn erop gericht zijn, dan moest ik in het bereiken van dat object volledig en dus blijvend bevredigd zijn. Welnu, dat ben ik niet. Ik ben me blijkbaar ervan bewust geworden, dat ik niet sta of val met dit object van mijn hopen. L. VANDER KERKEN, die dit verschijnsel uitvoerig heeft geanalyseerd, vat de dialectische ontwikkeling die zich in dit psychisch gebeuren heeft voltrokken als volgt samen: „de ervaring der momentele saturatie maakt de daarop volgende onvoldaanheid tot werkelijkheid, d.i. tot werkelijke bewustwording, waardoor een reëel perspectief gecreëerd wordt voor het verder verlangen" [4].

Het momenteel als 'alles' verschijnend object van mijn hopen, blijkt een 'schijn-alles' te zijn.

Wij mogen hieruit afleiden, dat het eigenlijk object van mijn hopen, misschien moeten wij zeggen: het object van mijn eigenlijk hopen, *'alles'* is, waarbij wij tegelijk moeten affirmeren, dat dit totaliteitsbewustzijn ons alleen

[4]) L. VANDER KERKEN: *„Het menselijk geluk. Philosophie der gelukservaring"*, Uitgeversmij N.V. Standaard-boekhandel, Antwerpen-Amsterdam, 1952, blz. 7.

verschijnt in particuliere verwerkelijking. Men zou hiertegen kunnen inbrengen, dat wij toch ook een object kunnen hopen, waarvan wij ons de beperktheid zeer goed bewust zijn. Toch lijkt ons dit niet in strijd met de zojuist geformuleerde conclusie. Want wij kunnen ons de beperktheid van dit object alleen bewust zijn tegen de achtergrond van de onbeperktheid van ons hopen, waarmee wij weer niets anders zeggen dan dat wij er ons van bewust zijn, dat ons hopen-van-iets een noodzakelijke belichaming is van ons hopen-van-alles.

De inhoud van dit 'alles' blijft vooralsnog onbepaald en zal in het verdere verloop van het onderzoek gedetermineerd moeten worden.

Eén ding hebben wij al ontdekt: dat in het menselijk hopen-dat-iets-gebeuren-zal een tendentie ligt om alle stoffelijke objecten te overstijgen, zonder me er overigens van los te kunnen of willen maken.

Voor wij op de consequenties hiervan ingaan, willen wij eerst de beperking, die wij ons in het begin van deze paragraaf oplegden en die wij langzamerhand als een belemmering gaan voelen, opheffen en de hele stoffelijke wereld, ook de door de mens bewerkte wereld in ons onderzoek opnemen.

## § 2. Bewerkte wereld

Welke uitbreiding heeft hiermee ons onderzoeksterrein ondergaan? Ter oriëntering het volgende: Nog steeds blijven wij ons beperken tot objecten uit de materiële wereld, nu echter zijn deze door mensenhanden gegaan.

Welk nieuw aspect voegt dit toe aan onze analyse?

Kiezen wij weer een concrete situatie.

Ik sta op het perron te wachten. De trein had al binnen moeten zijn, maar heeft vertraging. Ontstemd loop ik wat heen en weer, want het is koud. Ik hoop, dat die trein nu maar gauw komt. De stationschef heeft me verteld, dat de trein uit het laatste station vertrokken is met tien minuten vertraging, maar juist op dit laatste stuk hangt een dikke mist en er kunnen nog wel een tien minuten bij komen.

Het is tien minuten over tijd en hij *kan* nu dus ieder moment binnenlopen. De analyse die wij in de eerste paragraaf hebben gegeven lijkt hier onveranderd toepasselijk. De mist, die als ijs zich op de bovenleiding vastzet en bovendien het zicht van de wagenvoerder belemmert, veroorzaakt deze vertraging. Wij treffen hier weer de omstandigheden aan die buiten onze macht liggen en die door blinde wetten worden beheerst. Toch is er meer, al ben ik me dat lang niet altijd reflexief bewust. Er zal immers ook veel afhangen van de bestuurder. Als hij het traject zeer goed kent, kan hij vlugger rijden, tenminste als het baanvak vrij is. En dat hangt weer af van de dienstregeling, die opgesteld is door... enz. Of mijn trein nu binnen zal lopen of niet, hangt niet alleen meer af van een toevallig samentreffen van deterministische wetten, maar ook van een groep mensen, medemensen.

Wanneer ik dus hoop, dat mijn trein gauw komt, doe ik mede een beroep op die mensen. In dit voorbeeld voelen wij het gemakkelijk als een realiteit. De bestuurder, de wisselwachters, het hele spoorwegpersoneel is zich hier-

van min of meer bewust. Zij weten, dat talloze mensen zich aan hun efficiency en accuratesse toevertrouwen.

Dit is echter in andere situaties lang niet altijd het geval.

In het dagelijkse leven staat in zulke situaties het object van mijn hopen op de voorgrond van mijn bewustzijn. Wanneer ik hoop, dat mijn horloge gelijk loopt, zal ik wel zelden of nooit denken aan een groep horlogemakers in een Zwitserse fabriek.

Behoren wij ons dit altijd bewust te zijn? Waarschijnlijk is dit niet eens mogelijk. Voldoende is, en hiermee geven wij tevens de grens aan die wij niet mogen overschrijden, dat wij ons niet bewust sluiten voor dit perspectief, want dan zouden wij de concrete werkelijkheid geweld aan doen en ieder hopen onmogelijk maken.

Overigens is de structuur van ons hopen hier hetzelfde als in de vorige paragraaf.

Toch moeten wij, voor wij ons onderzoek voortzetten, hier een vraag formuleren die zich steeds dringender begint te stellen. Alle voorbeelden die wij tot nu toe gekozen hebben beschrijven situaties, waarin het belang, dat er voor ons op het spel staat, zeer gering is. De bedreiging, die van de toekomst uitging, was slechts de bedreiging van een levenswaarde van klein belang en daarom konden wij erg gemakkelijk de conclusie aanvaarden, dat alle stoffelijke waarden de mens niet blijvend kunnen bevredigen.

Wij vragen ons echter af, hoe de hoop zich zal realiseren in een situatie, waarin niet een ondergeschikte waarde, maar het bestaan zelf van de mens bedreigd wordt.

Toch willen wij hier nu nog niet op ingaan. Door de voorbeelden neutraler te kiezen, bereiken wij alleen een gelijkmatiger ontwikkeling van de gedachte en vooral brengen wij zo groter aandacht op voor de wat onaanzienlijke, maar in het dagelijks leven veel voorkomende vormen van hopen.

Principieel verandert er niets aan de conclusie, dat de mens de materiële wereld overstijgt en hierop kunnen wij dus doorbouwen.

## § 3. Het intermenselijke

De volgende stap ligt voor de hand: wij zullen nu uitdrukkelijk de relatie tot onze medemensen in ons onderzoek opnemen.

Vooraf moeten wij een misverstand waartoe wij aanleiding hebben gegeven, voorkomen.

In de eerste paragraaf hebben wij een situatie geanalyseerd, waarin ik me in contact ervaar met mijn stoffelijke wereld. Op deze eenheidsrelatie reflecterend is het niet onmiddellijk inzichtelijk, dat ik mijn wereld transcendeer. Is het nu zo gegaan, „dat de mens zich tot zelfbewustzijn verheft door het beheersend ontstijgen aan al de uitwendige objecten en gegevenheden, die als quidditates rerum materialium tot zijn bewustzijn doordringen?" [5])

Zo formulerend wekt men sterk de indruk, dat de mens tot zelfbewustzijn komt door handelend in de stoffelijke wereld te zijn, om eenmaal tot zelf-

[5]) L. Vander Kerken: o.c. blz. 199.

bewustzijn gekomen, zijn medemensen te gaan ontmoeten. In onze analyse hebben wij ontdekt, dat de ervaring van de mens-in-zijn-wereld vanaf het eerste begin al geconditionneerd is door zijn samenzijn met andere mensen. M.a.w. de dialoog van de mens met zijn wereld voltrekt zich in en is afhankelijk van een historisch cultureel klimaat. Nog anders gezegd: de stoffelijke wereld bestaat voor mij slechts in eenheid met de mensengemeenschap waartoe ik behoor.

Wij kiezen nu een concrete situatie, waarin de mens uitdrukkelijk, zichtbaar zijn medemensen ontmoet.

Een kantoor heeft een nieuwe boekhouder nodig. Op advertentie komen de sollicitatiebrieven binnen. Na schifting blijven drie candidaten over. Van deze drie worden de referenties zorgvuldig nagegaan, hun staat van dienst in vorige betrekkingen; zij worden uitgenodigd om eens te komen praten, worden misschien getest, en op grond van eigen oordeel en de binnengekomen gegevens wordt de keuze bepaald. „Deze man belooft wel wat." „Ik heb een goede hoop, dat hij zal voldoen."

Wat is de inhoud van dit hopen?

Op grond van mijn gegevens vorm ik het oordeel, dat deze man wel wat belooft. Deze formulering geeft al aan, dat mijn hoopvolle verwachtingen verre van absoluut zijn: ik hoop, dat hij zijn functie als boekhouder goed zal vervullen.

Weer kunnen wij vragen: met welk recht hopen wij, dat de ander zijn belofte gestand zal doen? Zelf kunnen wij het verhoopte niet volledig zeker stellen, anders hoefden wij niet meer te hopen, maar zouden reeds bezitten.

Van de andere kant ervaren wij dit hopen niet als een overgeleverd-zijn aan toevalligheden. Het verhoopte hangt af van een ander, van een vrije mens. Wij hebben dus het recht te hopen, dat het werk goed gebeuren zal, wanneer wij geloven, dat deze man zijn belofte zal inlossen, wanneer wij hem vertrouwen.

Om uit te maken in hoever onze analyse hiermee gevorderd is, zal het nuttig zijn de lijn van onze gedachte kort weer te geven.

Wij hebben ontdekt, dat 's mensen hopen door stoffelijke objecten niet bevredigd wordt en niet bevredigd kán worden. Het steeds weer hopen van 'iets' heeft hem bewust gemaakt van de onbeperkte wijdheid, van het 'alles' waarop zijn hopen zich eigenlijk altijd richt.

Is het mogelijk, dat een medemens die wijdheid bezit, zodat hij ons vragen naar 'alles' blijvend kan bevredigen? M.a.w. is hopen in zijn authentieke vorm: hopen op 'iemand'?

Wat wij dus eerst moeten weten is: hoop ik hier op iemand? Het antwoord moet zijn: ja. Wanneer mijn vorige boekhouder een knoeier was en ik geen overzicht meer kan krijgen van mijn zaken, zou ik deze man zelfs zeggen: „Al mijn hoop is op jou gevestigd".

Ik kan op veel manieren op iemand hopen. Hoe is mijn hoop op deze man gevestigd?

De formulering van onze situatieschets is hiervoor uiterst significatief: „Een kantoor heeft een boekhouder nodig." Wij hoeven een advertentie-

pagina van een willekeurige krant maar op te slaan en we komen gelijkluidende formules tegen. „Een grote industriële onderneming vraagt bekwaam ingenieur", „Op de arbeidsmarkt is een grote vraag naar bouwvakarbeiders", enz. Er worden mensen gevraagd, ja zeker, maar het zou moeilijk onpersoonlijker kunnen.

Onze kantoorchef zoekt een betrouwbare, bekwame boekhouder en of dit nu meneer A is of meneer B, dat kan hem weinig schelen, als hij maar aan de eisen voldoet. Hij zoekt een mens, omdat deze een bepaalde functie kan vervullen. Zou er een kantoormachine op de markt gebracht worden die hetzelfde werk kon doen, dan zou hij die aanschaffen als het economischer was. Deze structuur is dynamisch: naarmate de functie waarop een beroep wordt gedaan meer samenvalt met de persoon, zal die man meer onvervangbaar zijn.

Ofschoon sommige tendensen in onze tijd, die de mens restloos doen opgaan in een bundel functies, dodend zijn voor de persoon, mogen wij bovengeschetste situaties beslist niet tragisch noemen.

De chef en zijn boekhouder treffen elkaar in een gemeenschappelijke wereld; daarin werken zij samen en hopen zij beiden hun taak goed te vervullen.

Onze situatie is een voorbeeld van al die situaties, waarin wij het grootste deel van ons leven doorbrengen. Het is de wereld waarin wij onze medemensen treffen op overwegend zakelijke basis, op zekere afstand, om met behulp van elkaar een of ander resultaat te bereiken.

*Hopen, vertrouwen*

Wij betrappen onszelf erop, dat wij vanaf het moment waarop wij de relatie tot onze medemensen in ons onderzoek hebben betrokken, al herhaaldelijk de woorden 'toevertrouwen', 'betrouwbaar', 'vertrouwen' hebben gebruikt. Wij zeiden: „Wij hebben het recht te hopen dat een werk goed gebeuren zal, wanneer wij de ander vertrouwen."

Dit *vertrouwen* is noodzakelijk voor iedere samenleving.

Om de onderlinge verhouding van 'hopen' en 'vertrouwen' te bepalen, willen wij enkele gedachten ontlenen aan een korte analyse van R. C. KWANT [6]).

„Wij zijn zo goed als altijd in andermans handen. Het voedsel dat wij tot ons nemen, is door vele handen gegaan. Waren degenen die het oogstten, slachtten en bereidden niet betrouwbaar, dan zouden wij met angst eten. Rijdend in auto of trein, zijn wij overgeleverd aan de betrouwbaarheid van chauffeur en conducteur. Het huis dat wij bewonen, is solied dank zij de betrouwbaarheid van degenen die het bouwden. Wij rekenen op water en licht, omdat wij in vele arbeiders vertrouwen stellen. Zo zouden wij onbepaald verder kunnen gaan."

Wij kunnen op iemand vertrouwen, zonder dat wij precies weten wat wij van hem hebben te verwachten, zonder dat wij van zijn plannen ook maar

[6]) R. C. KWANT: *„Hoop en vertrouwen"*, in: *Kultuurleven*, 23e Jrg., Nr. 2, februari 1956, blz. 95-99.

in het minst op de hoogte zijn, zonder dat wij zijn wegen kunnen of willen controleren. Vandaar vraagt de uitdrukking: „Ik vertrouw op jou" niet om een nadere toevoeging, ja, elke bijgedachte doet afbreuk aan haar. Wij kunnen het woord hoop niet op deze wijze gebruiken. De uitdrukking: „Ik hoop op jou" is niet helemaal zuiver, tenzij uit de contekst blijkt dat een voorwerp in het geding is.

Mijn uitzicht naar een zinvolle toekomst heeft een dubbel gelaat: Vooreerst heeft mijn zinvolle toekomst een inhoud. Dit analyseerden wij in de eerste paragraaf. Welnu, wanneer ik mijn aandacht vestig op de inhoud ervan, spreek ik van 'hoop'.

Er is echter slechts uitzicht naar zinvolle toekomst dank zij personen, wijl alle toekomst door personen tot stand komt. Welnu, het woord 'vertrouwen' duidt mijn uitzicht aan naar personen die mijn zinvolle toekomst zullen verwerkelijken; misschien mogen wij zeggen: naar personen die mijn zinvolle toekomst zullen z ij n.

In een scholastieke distinctie: materieel voorwerp van deze houding is de inhoud van onze zinvolle toekomst; formeel voorwerp is de persoon die ervoor instaat.

Het is duidelijk dat beide naar elkaar verwijzen.

Hoop is ondenkbaar zonder vertrouwen. Hoe kan ik uitzicht hebben naar een toekomstig goed-voor-mij, indien ik niet kan vertrouwen op allen die het moeten verwerkelijken? Vertrouwen sluit echter ook hoop in: mijn vertrouwen gaat immers uit naar personen, juist als garantie voor mijn toekomstig goed.

Verder blijkt dat het vertrouwen meer fundamenteel is dan de hoop. Het is immers de grondslag, de bron van alle zinvolle hoop.

Tenslotte ligt in het woord vertrouwen een grotere zekerheid opgesloten dan in het woord hopen. „Ik hoop het niet alleen, ik vertrouw erop."

Deze notities mogen volstaan. Wij zullen trachten in het verdere verloop van ons onderzoek het woordgebruik zo zuiver mogelijk te houden.

*Scala van houdingen*

Wanneer wij zeggen: „Ik hoop dat je me niet in de steek zult laten"; „Ik hoop dat je op tijd klaar bent"; „Ik hoop, dat U zult slagen" e.d., krijgt ons hopen gemakkelijk de inhoud van „Ik verwacht, dat..." en dit in de betekenis van „Ik reken erop dat...", ja, het wordt vaak zelfs synoniem met „Ik wil, ik eis, dat...". Twee dingen zouden wij hier op willen merken.

Vooreerst, dat in de laatste uitdrukkingen houdingen worden aangeduid die steeds verder van het echte hopen afliggen. De bestaanssfeer die wij in deze paragraaf analyseren, moesten wij al karakteriseren met 'onpersoonlijk', 'op zakelijke basis', omdat het persoonlijke d.w.z. het onvervangbare, oorspronkelijke, intieme terugtreedt en het juist daarom mogelijk wordt er onverschillig tegenover te staan of het meneer A geldt of meneer B. In deze bestaanssfeer ben ik vooral bij de ander geïnteresseerd inzover hij voor mijn werk van belang is. En dit is terecht. Maar de twee woorden 'terugtreedt' en 'vooral' zijn van onberekenbaar belang. De bekoring is steeds zeer groot om de mens dienstbaar, ondergeschikt te maken aan het werk, om hem puur

te gaan zien en daardoor te gaan behandelen als een middel tot ons doel. Altijd en onder alle omstandigheden zullen wij ons bewust moeten blijven, dat wij te doen hebben met een menselijke persoon. Dit bewustzijn zal vanzelf de zakelijke relatie, het ambtelijke, ontdoen van iedere onnodige koelte en hardheid.

Het is duidelijk dat dit een grote *onbaatzuchtigheid* bij ons veronderstelt ten opzichte van het 'iets' van ons hopen, om het 'alles' veilig te stellen.

Vervolgens kunnen wij uit genoemde houdingen kostbare aanduidingen putten over de houding die wij onderzoeken. Zij lijken immers op het hopen en wij zouden de lijn die deze houdingen verbindt, kunnen doortrekken, om in het verlengde de echte hoop te vinden.

Wanneer wij tegen iemand die ons teleurstelde, zeggen: „Ik had zó op je gerekend", dan voelen wij dit als een verwijt. Door op hem te rekenen heb ik hem als het ware iets van mijzelf uitgeleverd, heb ik iets van mij in zijn handen gelegd en nu blijft hij in gebreke het terug te betalen. En juist op dit laatste had ik gerekend.

Dit schuldenaar-zijn, dit terug-te-geven-hebben is bij het eisen nog veel sterker. Bij het hopen veel minder. Het gebeuren wordt dan meer ervaren als een verrassing. „Ik had het zo gehoopt; wat heerlijk dat het je ook gelukt is!"

Degene die echt hoopt zal iemand zijn, die een weldaad, een gunst verwacht van een ander, maar dan van de vrijgevigheid van de ander. Hij zal de eerste zijn om te verklaren, dat de vervulling een *gunst* is en dat er dus geen sprake is van verplichting.

Hopen is dan een voortdurend klaar staan om de *verrassing* te ontvangen, een 'disponibilité', zoals G. MARCEL het noemt.

En juist daarom kan de hoop de souvereine eenvoud tonen, die zich geen rechten aanmatigt en is zij *grootmoedigheid* en *deemoed* tegelijk. Wij zullen dit straks ook bevestigd vinden.

Het spreekt vanzelf, dat in de sfeer van het intermenselijke contact deze vorm van hopen niet op de voorgrond treedt en zelfs niet kán treden. Immers ik zoek er de medemens op de eerste plaats als hulp voor mijn zakelijk betrokken zijn op onze wereld, wetend dat mijn hopen op hem een medewerken is aan zijn 'vervulling', die ook gelegen is in zijn *dienst* aan mij.

Wij affirmeren dus nogmaals, dat wij bij het intermenselijk contact onze hoop inderdaad reeds op iemand vestigen, maar op iemand in zover hij nogal onpersoonlijk is en vervangbaar door anderen.

Hiermee is zowel aangegeven de noodzaak om ons onderzoek voort te zetten, als ook de richting waarin het zich bewegen zal.

Het subject zal over de kleine omheiningen van zijn eigen wereld heen, zich moeten gaan verliezen in de ander; het zal niet meer zijn wereld zijn, die in het contact beoogd wordt, maar de ander zal me ter harte moeten gaan in zijn eigenheid.

De rijke verscheidenheid van socialiteitsvormen, waarvan wij in deze paragraaf de algemene lijnen probeerden te schetsen, waren de enige weg tot deze innige ontmoeting.

Met te zeggen dat de ander in zijn eigenheid gezocht zal moeten worden, hebben wij tevens aangegeven, dat wij hem niet zullen vinden zonder zijn toestemming. *Vrij* zal hij zich moeten ontsluiten voor ons. Dit nu is de genegenheid die wij *liefde* noemen.

### § 4. Het interpersoonlijke

Wij moeten nu dus een concrete situatie kiezen en staan daarmee weer voor de moeilijkheid die wij in § 2 signaleerden. Ook binnen de situatie van een intieme, gave liefde kunnen wij een voorbeeld kiezen, waarin degene die hoopt, niet sterk geëngageerd is, b.v. wanneer moeder hoopt dat vader vandaag vroeg thuis zal komen, omdat de stofzuiger defect is. Wat hier op het spel staat, is misschien de schoonmaak van een kamer die niet klaar komt.

Anders is de situatie, als moeder hoopt dat vader vroeg thuis komt, omdat een van de kinderen een ongeluk heeft gekregen. De dokter heeft gezegd dat het ernstig is; aanstonds komen de groteren terug van school. Zij verlangt naar de steun van haar man, want zij kan het alleen niet aan.

Het eerste voorbeeld zou ons zeker al veel kunnen leren over de structuur, die het hopen in dit interpersoonlijke contact krijgt en die duidelijk verschilt van het contact van de kantoorchef met zijn boekhouder, ook al zijn beide gericht op de realisering van een materieel resultaat.

In het tweede voorbeeld komt dit interpersoonlijke echter sterker naar voren, omdat de kinderen moeder nu eenmaal meer ter harte gaan.

Hiermee hebben wij toch maar de helft gezegd. Immers in het eerste geval had zij een electricien kunnen opbellen en dan was het niet meer nodig geweest dat vader vroeg thuis kwam. In dit opzicht was hij vervangbaar door een ander. In het tweede geval heeft zij de dokter laten komen, de eerste de beste dokter die thuis was, want er was grote haast bij. Zij hoopt dat die dokter haar kind kan helpen, maar hoopt toch nog dat haar man vroeg thuis zal komen, want zij zoekt zijn steun en die kan niemand anders haar zó geven als hij. Het persoonlijke komt ook zo sterk naar voren, omdat zij niet een beroep doet op zijn knutselhandigheid, maar op iets veel persoonlijkers: op zijn liefdevolle steun.

Het zuiverst zullen wij het interpersoonlijk karakter van de hoop dus kunnen benaderen in een situatie, waarbij deze onderlinge liefde zelf in het spel is en zo'n situatie moeten wij dus kiezen.

Toch willen wij hier niet mee beginnen, want wij zijn nog steeds een antwoord schuldig op de vraag, die wij in de tweede paragraaf stelden, nl. hoe de structuur van het hopen is, wanneer er een zeer groot uiterlijk belang op het spel staat. Want het is wel gemakkelijk te spreken over hopen als er kleinigheden mee gemoeid zijn, maar voorzichtiger worden wij bij een watersnood, bij de uitzichtsloze ellende van de millioenen D.P.'s, bij het gemartelde bestaan in concentratiekampen, bij de onzekere en vaak moordend eentonige levensvoorwaarden van ontelbare arbeiders, bij ongeneeslijke zieken, bij een jeugd die zich erfgenaam weet van puinhopen, enz. Allen gevallen waar van uiterlijke omstandigheden een dreiging uitgaat die onont-

koombaar lijkt, omdat er nauwelijks een belofte ervaren wordt, omdat zij 'geen toekomst hebben'.

Wij willen dus eerst één van deze gevallen analyseren en kiezen daarvoor een ongeneeslijke ziekte, omdat van de genoemde situaties deze het minst gecompliceerd is.

Overigens hoeven wij niet bang te zijn, dat wij hiermee de klok van ons onderzoek terugzetten, want, omdat de zin van het hele bestaan op het spel staat, zullen ook de interpersoonlijke relaties bedreigd worden.

Een jonge vrouw van ongeveer vierentwintig jaar wordt, terwijl zij door de stad fietst, aangereden door een auto. Het laat zich nogal ernstig aanzien; zij wordt bewusteloos naar het ziekenhuis vervoerd. Hier wordt zij onderzocht; foto's worden gemaakt en zij blijkt aan haar rug gekwetst te zijn, tengevolge waarvan een verlamming van haar benen optreedt. De volgende morgen spreekt zij de dokter; en gespannen ondervraagt zij hem: „Is het ernstig, dokter; zal het lang duren? Ik ben getrouwd ziet U en ik heb een zoontje van twee jaar. Ze kunnen me niet missen." De dokter weet dat er geen hoop is op genezing. De verlamming is het gevolg van een organische storing die onmogelijk te verhelpen is. Hij heeft haar man hiervan op de hoogte gesteld. Zij hebben afgesproken haar niet ineens alle hoop te ontnemen en daarom geeft hij haar deze morgen een vaag, ontwijkend antwoord. In de loop van de volgende weken laten zij doorschemeren dat het zeer lang kan duren, maar dat er nog een klein kansje is. Enkele dagen voor zij uit het ziekenhuis wordt ontslagen, besluiten zij het haar mede te delen en krijgt zij te horen, dat zij haar hele verdere leven verlamd zal blijven.

*Leegte*

Haar leven was tot nu toe vrij gelijkmatig verlopen. Zij had natuurlijk wel teleurstellingen en tegenslagen gekend, maar deze hadden haar bestaan niet diepgaand beïnvloed. De grote lijn van haar toekomstverwachtingen was er niet door gestoord, zij lagen binnen het vertrouwde. Haar verloving, haar trouwen, het begin van haar huwelijksleven, alles liep continu over in haar hoopvolle verwachtingen: het gezin dat zij zouden stichten, de toekomst van hun kinderen, zijn baan. Zelfs het ongeluk, zo veronderstellen wij, want dit kon ook anders, had deze lijn niet verbroken: zij rekende vast op haar genezing.

Al deze verwachtingen en plannen worden nu met één slag gecoupeerd, zij hebben hun zin verloren.

J. M. Kijm duidt deze en analoge ervaringen, zoals wij er reeds enkele zagen, nl. de *teleurstelling* en de *tegenslag*, aan met de term: ervaring van de *leegte* [7]). Door deze jobstijding stort de toekomstwereld, die zij had opgebouwd en waar zij vol van was, ineen. Wat overblijft is een vacuum, een leegte.

---

[7]) J. M. Kijm: *„L'expérience du vide"*, in: *Situation I, Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*, Spectrum, Utrecht-Antwerpen, 1954, blz. 150-171. Andere leegte-ervaringen kunnen zijn: een conflict, een crisis, dorheid in gebed, eenzaamheid, ontworteld zijn van ontheemden of emigranten, de dood e.d.

Wij zeiden: haar wereld is ineengestort. Sommigen zal dit misschien overdreven voorkomen; er blijven haar immers ook nu nog zoveel andere mogelijkheden over. Het is goed erop te wijzen, dat dit in ons bewustzijn niet altijd het geval is. Inderdaad, wanneer het gaat om een kleine teleurstelling voelen wij het als overdreven, als wij zouden zeggen: „Mijn wereld is ineengestort". Maar wanneer die verwachtingen heel ons bewustzijn ver*vul*den, wanneer wij er *vol* van waren, dan is er werkelijk geen plaats voor iets anders, dan maken die verwachtingen voor ons werkelijk onze hele wereld uit.

Wat gaat er nu gebeuren?

Wij hadden al gezien, dat de toekomst ons in het 'nu' gegeven is als een bedreigde belofte. De bedreiging, die wij ons vaak slechts vaag en onbestemd bewust zijn, is werkelijkheid geworden en daardoor is de belofte vervallen.

In onze ervaring hebben wij dus geen toekomst meer, of liever, wij ervaren de toekomst als volkomen uitzichtsloos.

Maar zo hebben wij ook met het verleden alle contact verloren; immers de tegenslag lag niet in het perspectief van onze verwachtingen, maar stelt zich er tegen-over als het volledig onverwachte.

Er is een breuk tussen verleden en toekomst en het 'nu' ligt hiertussen als een leegte.

De persoon moet zich vanuit dit 'nu' een weg banen naar de toekomst. Maar hoe moet men in deze ontreddering een oplossing vinden?

De tegenslag, in ons geval de noodlotstijding, moeten wij dus van de ene kant zien als een versperring, een *obstakel*, op de weg die wij ons hadden uitgestippeld, maar tevens, immers het leven gaat door, als een *uitnodiging* om deze versperring op te ruimen, zo nodig een nieuwe weg te zoeken. Onze hoop is 'in rook opgegaan', maar daardoor komt er plaats voor rijker nieuwbouw.

Wij spreken van een uitnodiging. Vanzelf zal de toekomst geen aansluiting vinden op het verleden, want er ligt een breuk tussen. Anders gezegd: in de levende dialoog tussen onze menselijke vrijheid en haar situatie is van de kant van de situatie een hard woord gevallen.

Aan de menselijke *vrijheid* is het om op de uitnodiging in te gaan en vrij haar antwoord op deze situatie te geven. Zij zal zelf door een beslissende keuze de kloof moeten overbruggen.

Wij zullen nu enkele mogelijkheden trachten te schetsen om zich uit deze leegte te redden. Wij geven ze na elkaar, maar in werkelijkheid liggen deze door elkaar heen. Nu eens zal de zieke dit ervaren, dan eens dát. Maar één houding zal tenslotte gekozen worden [8].

---

[8]) In onze hele studie, maar vooral in het nu volgende, hebben wij ons sterk geïnspireerd op Gabriel MARCEL, bij wie het hopen een hoofdthema van zijn denken is. Met name gebruikten wij het hoofdstuk: „Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" uit: *„Homo Viator"*, Aubier, Ed. Montaigne, 1944, blz. 39-91. Een sterk verwante gedachtengang vonden wij bij J. A. J. PETERS C.ss.R.: *„Houdingen tegenover de toekomst"*, voordracht gehouden als inzet van een lezingencyclus over 'onze verantwoordelijkheid voor de toekomst', n.a.v. het zevende lustrum van Universiteit en Corps, 1959, Nijmegen.

*Optimisme*

Deze vrouw kan doen *alsof* er amper van een ernstige tegenslag sprake is. Dit schijnt een oplossing te geven, want dan is de continuïteit tussen verleden en toekomst gered. Zij zal zeggen: „Ik kán het niet geloven", maar eigenlijk durft zij het niet te geloven. Zij dringt echter de angst, die haar bevangt tegenover de leegte, terug. Zij klampt zich vast aan wat de dokter en haar man de afgelopen weken hadden gezegd. Er was immers nog een kansje. Opmerkingen van bezoekers als: „Je zult zien dat op de duur...", „Het is al zo vaak gebeurd dat...", „Kom, kom, het zal zo'n vaart niet lopen" e.d. bezitten in haar ogen grote autoriteit en worden gretig overgenomen.

Zij doet zich voor als iemand die met een heldere blik de verschijnselen taxeert en er de zekerheid uit over houdt, dat „alles wel in orde zal komen"

Toch hoopt zij beter te worden.

Welk is het geloof, waarop haar hopen in dit geval steunt?

Bij nader toezien blijkt de heldere blik toch niet zo diep te boren. Veeleer beschouwt zij de feiten oppervlakkig. Zij gelooft immers te kunnen genezen, omdat „die en die", of omdat „iedereen", „men" het zegt. Dit oppervlakkig hopen steunt op het oordeel van „men".

Om de waarde van dit oordeel te bepalen, zal het nuttig zijn in te gaan op de ondervinding die eraan ten grondslag ligt, zoals wij dit deden in paragraaf 1. Het is de ondervinding op grond waarvan zij met zekerheid uitmaakt, dat genezing nog mogelijk is. „Het is al zo vaak gebeurd dat..." Wij zeiden toen: wanneer men zich plaatst in het perspectief van deze gecatalogiseerde ondervinding, is men geneigd te veronderstellen, dat de tijd geen verrassing meer zal brengen, maar hoogstens een illustratie of een bevestiging van onze beweringen. Dit is dus de houding van hen, die hun ondervinding afgesloten achten.

Dit oppervlakkige hopen zouden wij de *optimistische* houding willen noemen. Zij kan deze houding slechts handhaven ten koste van de werkelijkheid en ten koste van het diepere hopen op degene, die haar echt liefheeft, haar man, waarvan zij de ernstige verzekering, dat zij ongeneeslijk is en de uitnodiging om samen een nieuwe toekomst te zoeken, naast zich neer legt. „Zij vleit zich met de ijdele hoop, dat..."

Op dit bestaansniveau kan zij haar man niet meer *ontmoeten*.

„Wanneer kan men in deze zin zeggen, dat men een mens heeft ontmoet?", vraagt F. Buytendijk zich af en hij begint zijn antwoord met een mild elimineren: „Zeker niet in de vluchtigheid en verstrooidheid van het 'gewoon' bestaan, dat aan alle ontmoetingen hun transcenderende kracht ontneemt. Stellig is er in een oogopslag, in een zwijgend samenzijn, in een wederkerige glimlach, in een medelijdend woord, een vriendschappelijk gesprek, het samen aanvaarden van een taak of een lotsbeschikking nog een 'moment' van de echte *communio*, een kennen door het hart in de deelname aan het zijn van de ander, maar dit moment is zo zeer geklemd tussen het zorgend verleden en toekomst, dat het tijdloze, het eeuwigheidsgehalte verdrukt wordt.

Waardeloos zijn deze ontmoetingen niet. Hun openbarende en hervor-

mende macht is als die van een kiem, die mogelijkheid tot nieuw leven heeft en zich ontplooien kan, als het klimaat en de bodem gunstig zijn. Meestal echter valt het zaad niet in de goede, omgeploegde aarde, maar op de harde vlakte van onze eigenzinnigheid of het verwaait, verteert, wordt overwoekerd door de driftige natuur" [9]).

De beslissende keuze is ontweken. Wanneer de genezing lang op zich laat wachten, kan tenslotte het besef doorbreken, dat zij inderdaad ongeneeslijk is. Dan wordt dit schijn-schone decor, waarin het oppervlakkige spel van haar hopen zich afspeelde, neergehaald en staat zij opnieuw en dan onontkoombaar voor de muur der uitzichtsloze toekomst, die zij zo krampachtig had gecamoufleerd.

*„Sperabamus"*

Het kan ook zijn, dat zij de hoopvolle verwachtingen, die onherroepelijk voorbij zijn, niet wil loslaten. Zij blijft leven in het verleden en wil dit verleden zó als het was maken tot haar toekomst. Steeds blijft zij klagen, dat „alles zo mooi had kunnen zijn", zoals een moeder na de dood van haar liefste kind, beheerst kan worden door de tyrannie van het verleden, zodat niets in zijn kamer mag veranderen, zijn plaats aan tafel open moeten blijven, enz. Hier is de herinnering geen bron meer, maar ruïne.

Zij doet *alsof* er niets gebeurd is. Ook dit geeft geen oplossing, want pas wanneer zij haar verwachtingen als onherroepelijk voorbij aanvaardt, kan zij zich in het heden een nieuwe weg naar de toekomst kiezen, terwijl zij nu blijft leven in een voortdurende *wrok,* in een *verzet* tegen de feitelijkheid.

*Carpe diem*

Een houding, die in ons voorbeeld niet gauw aangenomen zal worden, wordt geanalyseerd in een knappe allegorische beschrijving van ons 'verpeste' bestaan [10]). De schrijver, Albert CAMUS, komt in opstand tegen onze existentie, waarin de mens gedwongen wordt de machteloosheid te ervaren van zijn onontkoombaar verlangen naar liefde, zodat hij wel vervallen moet tot een kortademig bestaan van dag tot dag.

De pest is uitgebroken in het stadje Oran, dat om besmettingsgevaar te voorkomen, hermetisch wordt afgesloten.

„Vooral gaven onze medeburgers het al spoedig op, zelfs in het openbaar, de duur der scheiding te schatten. Waarom? Omdat, als de ergste pessimisten bijvoorbeeld deze tijd hadden geschat op zes maanden, als zij bij voorbaat al de bitterheid van deze komende maanden hadden doorvoeld..., dan kon dikwijls door een toevallig tegengekomen vriend, door een raadgeving in de krant, een vluchtig vermoeden of plotselinge helderziendheid de gedachte in hen worden gewekt, dat er tenslotte geen enkele reden bestond waarom de epidemie niet meer dan zes maanden zou duren, misschien wel een jaar of zelfs nog langer.

---

9) F. J. J. BUYTENDIJK: *„De psychologie van de roman. Studies over Dostojevsky"*, Het Spectrum, Utrecht-Brussel, 1950, blz. 45.

10) Albert CAMUS: *„De pest"*, vert. Willy Corsari, Amsterdam, z.j.

„Op dat moment ontzonken moed, wilskracht en geduld hun zo plotseling, dat het hun was of die nooit meer zouden opstijgen uit een diepe kloof" (blz. 80). Zij gaven het dus op vooruit te zien en zochten hun troost in het verleden. Maar dit verleden was vergald door spijt, bovendien duurde de epidemie zó lang, dat het verleden tenslotte ging vervagen. „Zonder herinnering en zonder hoop, leefden zij volkomen in het heden. Het moet erkend worden dat de pest allen beroofd had van de macht tot liefhebben of zelfs tot vriendschap koesteren. Want de liefde heeft wat toekomst nodig en voor ons bestonden nog slechts ogenblikken" (blz. 198).

*Stoïsche houding*

De houdingen die wij beschreven, kunnen getypeerd worden als een vluchten voor de afschrikwekkende realiteit van de toekomst. Er is echter, ook voor onze zieke, een houding mogelijk, waarin zij weigert te vluchten, maar moedig de werkelijkheid onder ogen ziet en rustig het onvermijdelijke aanvaardt.

Deze houding heeft een sublieme gestalte gekregen in de figuur van de grootmoeder uit de roman van Gertrud von le Fort: *„Das Schweisstuch der Veronika"*, en dunkt ons, in de figuur van de voogd uit het tweede deel van deze roman: *„Der Kranz der Engel"* [11]).

Het zou verkeerd zijn deze houding zonder meer te veroordelen als puur heidens. In zijn boek *„Over de pijn"* [12]) laat F. Buytendijk zien, dat het kind aanvankelijk zozeer aan de emotionele macht van de situatie is overgeleverd, dat het alleen hiervan afhangt of het kind zal capituleren door te gaan huilen. Al vroeg leert het echter al „flink te zijn", bij volwassen noemen wij dit „zich te vermannen".

„Terwijl nog de capitulatie als een bijna dwangmatige reactie optreedt, zien wij in het zich vermannen de weigering zich prijs te geven, een eerste act van de persoon, die op de realiseering van een waarde en wel van eigenwaarde gericht is" (blz. 170).

Van de andere kant kan het woord „vermannen" „ons reeds een waarschuwing zijn om de beteekenis van de pijn (zelf breidt B. dit uit over alle leed) voor de *mensch* niet geheel te zoeken in de *heroïsche* houding. Erkent men in de vrouw de geprononceerde verschijning van een ander aspect van het menschelijke in de wereld-zijn, dan moet in de concreetheid van den harmonischen mensch, als hij man is, het mannelijke zeker overwegen, maar zoowel het vrouwelijke zorgen en de liefdevolle toewending tot het nabije, als ook de kwetsbaarheid en het kunnen capituleeren — zij het ook niet bij pijn — als *mogelijkheid* aanwezig blijven en onder bepaalde omstandigheden zich ook moeten kunnen uiten" (blz. 167).

Deze grootmenselijke houding is dus alleen waardevol als doorgangsphase naar een nog volkomener persoonlijke inzet. Dit blijkt ook uit het feit, dat wij er doen *alsof* het leed ons niet raakt. Ook hier wordt een façade opgericht, „houden wij ons groot" en kunnen wij dus voor de werkelijkheid nooit een definitieve oplossing vinden.

[11]) o.c. F. Ehrenwirthverlag, München, resp. 1928 en 1946.

[12]) F. J. J. Buytendijk: *„Over de pijn"*, Het Spectrum, Utrecht, 1943.

In het gedrag van de zieke zal zich dit ook uiten. Medelijden en troost zal zij afwijzen. Waarvoor zouden die nodig zijn? Zij wil immers niet geraakt zijn! Vaak zal haar onbewogen gezicht de gespannen krampachtigheid niet kunnen verbergen. Hierdoor krijgt zij in steriele eenzaamheid het conflict uit te vechten, geheel aangewezen op eigen, autonome krachten. „Daarom eindigt zelfs de antieke heroïsche houding vaak in *verharding* en *verbittering*, verdringing en *hoogmoed*" (blz. 168). Hoe lang zij deze houding zal kunnen volhouden, hangt af van haar draagkracht. Wordt deze overbelast, dan zal zij instorten.

Weer zal zij staan voor een definitieve keuze, of liever voor een definitief antwoord, want het woord keuze suggereert twee gelijkwaardige mogelijkheden.

*Wanhoop*

De voorgaande houdingen waren allen een „alsof"-houding. Steeds sloot de zieke zich voor iedere diepere aanwezigheid van haar medemensen en daarmee voor hun uitnodiging om samen een nieuwe toekomst te ontwerpen. Een voortgezet onderzoek zou kunnen tonen of zij, met zich te sluiten voor de interpersoonlijke relaties, zich tevens sluit voor de absolute roep van God, of m.a.w. de absolute roep van God alleen door ons beluisterd kan worden, belichaamd in onze medemensen. Wij zijn geneigd dit te affirmeren. In dat geval zou zij door één der vorige houdingen te kiezen, de wanhoop hebben voorbereid. Wat is dit wanhopen?

De zieke wordt onrustiger naarmate de weken verlopen zonder dat vooruitgang te bespeuren valt. In de vele stille uren tekent zij haar toekomst tot in haarscherpe details uit: één machteloze afhankelijkheid. En iedere keer komt er bij dat beeld een radeloze *angst* in haar op. Zo laat zij langzaam het antwoord in zich groeien, dat zij dan ineens formuleert: „Als ik niet beter word, heeft het leven geen zin meer". Zij verklaart haar toekomst zinloos en ontwortelt daarmee haar hele bestaan. immers zij loopt in het heden op dit totale echec vooruit. Zij stelt haar genezing op één lijn met de zin van het leven. In deze uitspraak toont zij, hoe de wijde horizon van haar bestaan, met zijn overweldigend rijke mogelijkheden, met zijn mysteries van minnen en bemind worden, van vrijheid, deemoed en berouw, was verengd tot één benauwend object: haar genezing. Met het één valt het ander. Het totale echec, dat is de *dood*, die als werkelijke mogelijkheid ieder ogenblik van ons bestaan gegeven is en waarvan iedere leegtesituatie een uitdrukking is.

HEIDEGGER beschrijft de dood dan ook als „die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens..." of als: „die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit" [13]).

Wanneer dus de zieke zich de toekomst afsluit, los komt te staan van *alle* bindingen en zich zo iedere vorm van menselijk voortbestaan ontneemt, dan blijft er eigenlijk nog slechts één uitweg voor haar vrijheid: zichzelf in een laatste en opperste act te affirmeren als onmogelijkheid en dit is de zelfmoord, de dood als zelfvernietiging, als het meest volstrekte isolement.

---

13) M. HEIDEGGER: *„Sein und Zeit"*, Tübingen, 1949⁶, blz. 250.

*Hoop*

Lijnrecht tegenover deze totale negatie staat de zieke nog een weg open, die dank zij de voorgaande analyses veiliger beschreven kan worden.

Wij zeiden reeds, dat de zieke, door het ongeluk uit de dagelijkse verstrooiing teruggeworpen op de grond van haar bestaan, alle voorgaande houdingen als reële mogelijkheden zal ervaren. Zij heeft de bekoring gevoeld te vluchten of zich in zichzelf op te sluiten, zij heeft ook de verlammende uitzichtsloosheid van haar toekomst doorleefd. Toch zegt zij deze angst en wanhoop overwinnend: „Hoe het allemaal zal gaan weet ik niet, maar wij zullen zoeken naar een oplossing". Zij gelooft dat er mogelijkheden gevonden kunnen worden.

Voor de laatste maal vragen wij ons af, wat voor een ondervinding aan dit geloven ten grondslag ligt.

Het is nu geen ondervinding op grond waarvan zij meent de toekomst te kunnen berekenen: „Hoe het allemaal gaan zal, weet ik niet".

Veeleer is het een ondervinding, die het leven tegemoet treedt met onbevangen frisheid, met de glimlach der kinderlijke verwondering.

Het is de houding die CHESTERTON schetste in zijn nooit genoeg beoefende „Ethics of Elfland" en die zich wijd openstelt voor het nieuwe dat zeker komen moet, in het bewustzijn, dat de meest beslissende waarden in het mensenleven zich er het minst toe lenen om berekend, d.i. in formules vastgelegd te worden.

Dit geloven is een motie van vertrouwen in de fundamentele goedheid van het leven.

*Openheid, bereidheid*

Daarom wordt het echte hopen het diepst getypeerd als: *openheid, bereidheid*. Bereidheid waarvoor? Voor *alles* wat haar in het nu tegenwoordig komt. Hier toont het hopen zijn eerbiedige realiteitszin. Wanneer wij dit „alles" proberen te omschrijven, ontmoeten wij weer alle stadia van ons voorgaand onderzoek. Wij noemen enkele hoofdpunten:

Daar is op de eerste plaats de kwetsuur, die van zo'n aard is dat de toekomst practisch volgens deterministische wetten te bepalen is: zij zal verlamd blijven (§ 1).

Vervolgens de doktoren en verpleegsters, die het hele technische apparaat der moderne wetenschap en hun vakkundige toewijding tot haar beschikking hebben gesteld (§ 2 en 3).

Maar er is nog meer. Uit wat wij opsomden, uit de bloemen die steeds bij haar bed staan, uit de honderden attenties die haar bewezen worden en werden, spreekt een nog dieper tegenwoordigheid, mysterieuzer ook, onvervangbaar, niet af te dwingen maar vrij geschonken, nl. van persoonlijke liefde, van trouw.

*Communio*

In het hopen beperkt de zieke haar antwoord op de situatie niet tot een lichamelijk willen genezen; ziet zij in die situatie niet een onvermijdelijk

noodlot, maar is zij veel waarachtiger en veel ruimer: zij neemt daarin het hele menselijke bestaan op met alle beloften die het in zich bergt, vooral door de liefde.

Hier nadert de hoop tot het vertrouwen, omdat zij hoopt op de belofte die de ander belichaamt.

Vertrouwend op deze beloften kan zij verklaren: „*Wij* zullen zoeken...".

„Dès, que surgit l'amitié", schrijft R. TROISFONTAINES, „le temps s'ouvre et, par le fait même, si indistinctement que ce soit, l'espérance se réveille comme une mélodie s'émeut au fond de la mémoire. L'âme la plus disponible, la plus consacrée, la plus intérieurement dédiée, est aussi la mieux protégée contre le désespoir et contre le suicide. Elle sait qu'elle n'est pas à elle-même, que le seul usage entièrement légitime de sa liberté consiste précisément à reconnaître qu'elle ne s'appartient pas. A partir de cette reconnaissance, elle peut agir, elle peut créer" [14]).

Het authentieke hopen is dus gericht op datgene wat niet van ons afhangt, wat ons wordt aangeboden in vrijheid en kan pas tot ontplooiing komen in deze sfeer van het „wij", van de *communio*.

G. MARCEL formuleert de grondvorm van dit vertrouwvol hopen als: „J'espère en toi pour nous" [15]).

*Structuur*

Met deze uitspraak komen wij echter voor een moeilijkheid te staan. Van de ene kant hebben wij ontdekt, dat het hopen zich richt op „alles" en dus de tendens bezit om alle particuliere objecten te overstijgen. Van de andere kant weten wij, dat hopen altijd „iets" hopen is. Toch wijst onze analyse ook de uitweg uit dit schijnbare dilemma.

In de eerste drie paragrafen onderzochten wij een vorm van hopen, die zich bewoog in een sfeer van krijgen, bemachtigen, beschikken, van afdwingbaarheid en vervangbaarheid. De wandelaar hoopte een glas water te bemachtigen; wij hoopten op tijd onze trein te kunnen nemen; de kantoorchef hoopte de beschikking te krijgen over een goede boekhouder, enz.

Telkens wanneer wij zó ons hopen richten op een bepaald object, lopen wij het risico van een ontgoocheling, wanneer het verhoopte ons ontglipt. Hoe feller wij het verwachten, d.w.z. hoe groter waarde wij eraan toekennen, des te pijnlijker zal de tegenslag zijn en des te moeilijker een nieuw begin.

Murw geslagen door echec op echec „durven wij tenslotte haast niet meer te hopen", al houden wij nog altijd „de stille hoop, dat...".

Betekende zo'n teleurstelling ook een te loor gaan van ons hopen?

In onze vierde parafraaf begonnen wij met het voorbeeld van een moeder die hoopt dat haar man vroeg thuis zal komen, omdat één van de kinderen een ernstig ongeluk heeft gekregen en zij vaders hulp en steun zoekt. Ver-

[14]) R. TROISFONTAINES: *„De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel"*, Tome II, Ed. Nauwelaerts, Louvain, Ed. Vrin, Paris, 1953, blz. 192. Hij definieert er de hoop als volgt: L'espérance est la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour pouvoir affirmer la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois le gage et les prémices.

[15]) G. MARCEL: o.c. blz. 81.

onderstellen wij dat vader die dag juist laat terug komt. Is dan alles verloren? Nee, de teleurstelling zal pijnlijk zijn, maar moeder blijft vertrouwen op haar man: het vertrouwvol hopen leeft door, nog feller wellicht dan tevoren, nu belichaamd in een nieuwe verwachting. Als hij om vijf uur nog niet thuis is, zal zij zeggen misschien om half zes, om zes uur. Het vertrouwvol hopen laat zich niet binden aan de tijd, leeft in de eeuwigheid, maar deze bestaat voor ons slechts belichaamd in de verwachting die steeds weer een nieuwe tijd bepaalt.

Wij zeiden reeds, dat juist het teleurgesteld-worden van onze hoopvolle verwachtingen (of de onvoldaanheid die volgt op een eerste bevrediging), ons het bewustzijn geeft van de werkelijke dimensies van ons hopen en, voegen wij er nu aan toe, van ons bestaan. Moeten wij dus zeggen, dat het echte hopen alleen opbloeit op de puinhopen van onze vergruizelde verwachtingen? Dit beeld wekt de indruk, alsof die verwachtingen nutteloos waren en dat is niet waar. Zij gaan niet spoorloos ten onder, maar deze offers — wij stoten hier op een nieuwe, wondere samenhang — deze offers zijn vruchtbaar voor de groei van het hopen. Het zou juister zijn te zeggen, dat met de stenen van de tot puin geslagen verwachtingen het gebouw van de hoop wordt opgetrokken. Of om zonder beeld, aan de hand van onze analyse, de richting te wijzen waarin een juiste houding groeien moet: wij zullen steeds meer ons bestaan ervaren als een beproeving [16]), en daardoor de objecten, waarmee wij bij ons handelend-in-de-wereld-zijn onszelf tot voltooiing brengen, minder vaak verabsoluteren. Wij zullen steeds zuiverder het werkelijke „alles" waar ons hopen op gericht is, gaan ontdekken. De sfeer van het „avoir" zal transparant worden voor het „être" [17]).

Het echte hopen zal vaak de sporen dragen van deze pijnlijke *onthechting*. Velen bezitten „une espérance... retrouvée dans les décombres, au coin des lèvres d'un mort, émanant des charniers, de cette cour des miracles d'un camp de concentration ou d'un camp de prisonniers, en haillons, ...paraphant les lettres des fusillés, se taisant sous les coups, les injures, fermant les paupières attendries d'un mort, ...faisant d'un monde séparé, aboli, inconscient, misérable, la source de l'espérance, ...elle avait le visage même de la douleur comme toute espérance digne de ce nom. La vraie espérance connaît la pauvreté, la faiblesse" [18]).

Want als het waar is, dat de menselijke beproevingen ontelbare, steeds wisselende vormen kunnen aannemen, even waar is het, dat omgekeerd ieder van ons, langs de verborgen en bescheiden wegen, die de ervaring zelfs aan de meest misdeelden wijst, kan groeien tot een communio verrassend van diepte en zuiverheid, een communio, waarvan het vertrouwvol hopen het voorschot en de afglans beiden is.

---

[16]) G. MARCEL insinueert dit reeds in de titel van zijn boek: *„Homo Viator"*. Dezelfde gedachte ligt ten grondslag aan het heldere boekje van Josef PIEPER: *„Ueber die Hoffnung"*, Hegner, Leipzig, ²1938.

[17]) G. MARCEL: *„Etre et avoir"*, Aubier, 1935.

[18]) Jean CAYROL: „Attente", in: *„Espoir Humain et Espérance Chrétienne"*, C.C.I.F., Ed. de Flore, 1951, blz. 16.

Toch moeten wij ons hier hoeden voor een simplisme. In het zojuist geciteerde verslagboek: *„Espoir Humain et Espérance Chrétienne"* delen o.a. een aalmoezenier van de „Secours Catholique" en een priester van de „Mission de Paris" hun ervaringen mee onder D.P.'s en het proletariaat, waaruit blijkt, dat hun levensvoorwaarden vaak zó erbarmelijk zijn, dat de opgave om daarin een echt menselijk bestaan te realiseren voor zeer velen verpletterend is.

„Il ne s'agit pas de nous réfugier paresseusement dans une espérance éternelle", schrijft dan ook de realist Gustave THIBON, „mais de reconstruire, à partir de l'homme de chair et d'âme, des structures sociales capables de nous aider à réaliser cette espérance" [19]).

Het zou ons te ver voeren dit uit te werken, wel suggereert het een vraag, die wij tevoren reeds formuleerden en waar wij beslist op in moeten gaan: Is het mogelijk, dat de mens zo'n wijdheid bezit, dat hij ons vragen naar „alles" kan bevredigen? Tot nu toe vonden wij, dit „alles" analyserend, als diepste *aanwezigheid,* die van een persoonlijke liefde. De ervaring van velen, dat het zuiver hopen vooral gevonden wordt in milieus, waar nog het geloof leeft in een persoonlijke God-van-liefde, en de aanwijzingen die wij in de eerste paragraaf kregen, vragen om een onderzoek van deze laatste samenhangen.

*God*

Het ligt voor de hand de toegang hiertoe te zoeken in een situatie, waarin ons de menselijke liefde ontvalt.

Een meisje vat een diepe liefde op voor een man en deze wordt beantwoord. Na enkele maanden waarin zij innig naar elkaar toe waren gegroeid, begint haar verloofde, door allerlei omstandigheden, echter steeds meer van haar te vervreemden en wordt tenslotte ontrouw aan zijn beloften [20]).

Maandenlang heeft zij rotsvast *geloofd* in zijn *liefde.* Zij was realiste genoeg om te weten, dat de liefde tussen twee mensen, bij alle intimiteit en eenheid, toch altijd een zekere afstand zal houden. Maar het hoopvolle vertrouwen vertolkte de bereidheid deze afstand te overbruggen. Wanneer zij gaat merken, dat hij zich voor haar begint te sluiten, verdubbelt zij haar pogingen om hem te behouden. In een interpersoonlijke verhouding tussen mensen blijft de verwerkelijking en het vrije antwoord van de ander immers mede afhankelijk van de wijze, waarop wij hem voor onze liefde zullen weten te winnen. Er ligt een moment van vertrouwen in, dat deels afgaat op hetgeen wij aanwezig weten in de ander, maar dat mede berust op het rekenen op onze eigen vaardigheid om het samenzijn tot het verhoopte doel te leiden.

Wanneer hij zich tenslotte volkomen voor haar sluit, staat zij in een leegte, uitgeleverd aan de angst. Toch blijft zij hem *trouw.* Maar hoe is dat mogelijk? Hier kan toch niet meer van een dialoog gesproken worden, want

[19]) o.c. blz. 12.

[20]) In de literatuur werd dit gebeuren magnifiek beschreven door Gertrud VON LE FORT in: *„Der Kranz der Engel",* F. Ehrenwirthverlag, München, 1946.

hij laat haar liefde onbeantwoord! Mysterievolle houding, die voor een buitenstaander vaak een dwaze illusie moet lijken.

Om dit „hopen tegen alle hoop in" te begrijpen, moeten wij wel aannemen, dat haar hopen zich richt op „iets" in hem, dat groter is dan hijzelf en dat ontsnapt aan de keuze van zijn vrijheid; een „iets" dat in het licht van het voorgaande welhaast een „iemand" moet zijn, zonder wie wij in de meest critieke situaties van ons leven prijsgegeven zouden zijn aan de wanhoop. Als gelovigen noemen wij die „iemand" God.

Zij richt haar vertrouwvol hopen dus op God, die zij in de ander ontmoet als de diepste grond van zijn persoon en zo is zij meer getrouw aan zijn wezen, dan hij het zichzelf is. Van deze God verhoopt zij het herstel van hun onderlinge liefde: j'espère en Toi pour nous.

Hierdoor treedt echter een verschuiving op in haar gevoelens tegenover haar verloofde. Het „rekenen op eigen vaardigheid" treedt terug en het vertrouwen krijgt een meer dominerende functie, terwijl het tegelijk verandert van aard: het wordt een onvoorwaardelijk vertrouwen op God alleen, bouwend op een absoluut geloof in Hem, waarop men zich niet alleen volledig kan verlaten, maar waarop men zich ook volledig moet verlaten om de juiste verhouding van schepsel ten opzichte van zijn Schepper niet te verstoren.

Hierdoor krijgt ook het *geduld* een sterk relief. Alle authentieke hopen, zo hebben wij gezien, richt zich op datgene wat niet van ons afhangt maar wat ons vrij geschonken wordt. Wanneer wordt ons dat geschonken? Wanneer de ander ertoe bereid is. Maar dan zullen wij ook steeds de ander in zijn eigenheid moeten respecteren, zonder zijn persoonlijk ritme te forceren. Het hopen wordt hier bijna identiek met de voor onze tijd zo moeilijke activiteit van het *wachten*. Toch schenkt zij haar verloofde hiermee het laatste wat zij hem nog kan schenken: geloven in iemands liefde, dat is vertrouwvol op hem hopen, iets onvermoeds en onvoorstelbaars van hem verwachten en daardoor hem uitnodigen en helpen aan die verwachting te beantwoorden.

Onder mensen is het dus waar, dat „iets" van ons, en wel iets uitermate kostbaars, altijd ligt in de handen van de ander.

Maar altijd ligt „alles" van ons in de handen van God, zó dat wij onszelf als een geschenk uit Zijn handen verwachten en verhopen in rustige *overgave*. Maar deze overgave bereikt men inderdaad alleen door zich volledig te geven, d.i. in het offer. Wil het offer volledig zijn, dan mag men het niet meer ervaren als een dwingend appèl aan God, als een machtsmiddel. Alle handelen brengt echter noodzakelijk de beleving mee, dat men zélf iets tot stand brengt. Zo vraagt het offer om het uiterste van passiviteit in ons: het sterven, waar God ons Zelf heenleidt en waarvoor wij slechts bereid hebben te zijn, als opperste manifestatie van ons onbeperkt vertrouwen in Hem.

### *Besluit*

U bent dus de diepste aanwezigheid in *al* ons hopen, want hoop bloeit pas open, wanneer wij openstaan voor anderen en nu hebben wij ontdekt, dat U de meest innerlijke Kracht bent, die ons allen omvangt. Maar Wie bent

U? Dat kunt U ons alleen vertellen. Daarom moeten wij na dit menselijk spreken over een vergoddelijkte werkelijkheid gaan luisteren naar Uw goddelijk spreken hierover in de Zoon, Wiens sterven en verrijzen wij telkens in het „nu" herdenken, omdat Hij de belofte is van onze toekomstige heerlijkheid, waarin wij allen verenigd zullen zijn.

Van deze vereniging geeft de hoop ons een reëel voorschot, waardoor zij tot een onuitputtelijke bron wordt van stille vreugde en van moed om dit aardse bestaan ernstig te nemen.

Nijmegen J. HERMANS, S.J.

## SOMMAIRE


### La structure personnelle de l'espérance

Il est évident que l'attitude humaine qu'est l'espérance se manifestera le plus intensément et dans sa plénitude dans les situations où l'homme s'engage tout entier, c'est-à-dire dans la vraie communion avec les autres.

Par conséquent, l'analyse de cette attitude aurait dû commencer par éclaircir ces situations, afin d'interpréter les formes plus ,,pauvres" de l'espérance en partant des données obtenues préalablement.

Néanmoins, nous avons choisi le chemin inverse. D'abord, parce que dans la vie de chaque jour les formes effacées de l'espérance demandent l'attention plus fréquemment, tellement que l'on serait incliné à croire que l'espérance est en premier lieu: espérer *que quelque chose* arrivera. Ensuite, il nous semblait plus facile ainsi de développer systématiqement notre pensée et de ne pas nous perdre dans l'abondance des données.

Nous avons essayé de montrer que l'analyse d'une situation dans laquelle l'homme espère que quelque chose arrivera, lui indique en même temps la route vers la forme plus cachée, plus authentique de l'espérance où l'homme s'abandonne avec une pleine confiance aux promesses *d'un autre*, qui contient le référence à cet Autre, qui est Dieu lui-même.

# DE KENNIS BIJ ROMANO GUARDINI

Het denken van ROMANO GUARDINI beweegt zich in een wereld van eerbied: het luistert naar de taal der dingen en plooit zich naar hun vorm. Het is, of het er nooit genoeg van kan krijgen, de werkelijkheid met haar eigen ogen te bezien. Dan krijgt zelfs wat schijnbaar onbelangrijk is een aandacht, die alleen verklaard kan worden uit een bijzondere fijngevoeligheid. Niets mag verwrongen, niets weggelaten worden. De kleur, de sfeer, het typisch-eigene, alles wordt weergegeven, uitdrukkelijk, of door het gebruik van een suggestief woord, of door het ritme der gedachten. Juist dit maakt het denken van GUARDINI zo aantrekkelijk, maar tevens zo moeilijk toegankelijk. Want omdat het zich niet ten toon stelt, maar een altijd weer bescheiden „toegeven" aan de werkelijkheid en het leven is, kan het de indruk wekken, de kracht te missen, die nodig is om zichzelf te ordenen tot wetenschap. Als wij echter juist zien, steunt dit op de achtergrond treden van het denken op een speciale opvatting van GUARDINI over... het denken zelf. Vanuit deze opvatting zijn dan tegelijkertijd de eigen aard van de manier waarop én van datgene wat hij denkt begrijpelijk.

## I. Het denken

GUARDINI omschrijft het kennen aldus: „Erkennen ist ein bestimmtes lebendiges Verhalten des konkreten Menschen gegenüber dem konkreten Gegenstand" [1]). De opvallende woorden „levend" en „konkreet" hebben een diepe achtergrond. In *„Der Gegensatz; Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten"* beschrijft GUARDINI de „struktuur" van het konkretum, bijzonder van het levend-konkrete, en gaat na, of dit ut sic te kennen is. Hij ontdekt er velerlei spanningen, de Gegensätze: akt - struktuur; „volheid" - vorm; deel - geheel; produktie - dispositie; oorspronkelijkheid - regel; immanentie - transcendentie; overeenkomst - verschil; samenhang - apartheid. Alles wat leeft, of breder nog: al het konkrete, moet, om als levend en konkreet gezien te kunnen worden, naar zijn mening als eenheid van een of meer van deze Gegensätze beschouwd worden. Hun eenheid is geen tertium quid, maar het elkaar tegelijkertijd in- en uitsluiten van de twee polen, die beide reëel, kwalitatief verschillend en onherleidbaar zijn.

Wat dit meer konkreet inhoudt, zal hopelijk iets duidelijker worden in wat volgt. GUARDINI vraagt zich namelijk af, of ook onze kenakten, die immers ook konkreet en levend zijn, een dergelijke struktuur bezitten. En inderdaad: uit zijn analyse treedt een kenakt naar voren, die, *als reëel,*

---

[1]) GUARDINI, R., *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten,* Mainz, [2]1955, S. 165.

samengesteld is, en *daarin* de mogelijkheid heeft *de realiteit* van het gekende „objekt" te vatten.

Er zijn immers twee manieren mogelijk, waarop het denken zich ervaart. De eerste is, dat het subjekt zich ervaart als staande *tegenover* het objekt, als „tabula rasa", en an und für sich onverschillig voor *wat* in zijn gezichtsveld komt. „Im Erkenntnisvorgang wird der Gegenstand aufgenommen; nach bestimmten formalen Gesichtspunkten bearbeitet, zurechtgerückt, verglichen, aufgelöst, in logische Aequivalente (Merkmale) übergeführt. Diese zu anderen, ebensolchen, in Beziehung gesetzt und eingeordnet (Begriffe, Urteile)" [2]). „Ergebnis dieser Bemühung sind die logischen Aequivalente der in den Dingen liegenden realen Form: Merkmale, Begriffe, Begriffsverknüpfungen, Urteile, Beweise, Systeme, kurz: die Wissenschaft" [3]). Deze aktiviteit is gericht op het totale voorwerp, maar onder een bijzonder opzicht, het formele.

Naast, of tegenover, deze denkervaring staat een andere. Het is het denken, ervaren als „Hervorbringung einer inneren Welt" [4]), die eveneens ekwivalent is van een buitenwereld. „Der — innere! — Gegenstand steht ihm nicht fertig 'da' und wird betrachtet; er wird nicht als 'von auszen hereingenommen' empfunden, sondern als im Erkenntnisvorgang von innen heraufgebracht" [5]). Een andere manier, waarop ditzelfde ervaren wordt, beschrijft GUARDINI „als sei der Erkennende 'im' Erkannten und vollziehe dessen Akt, Lebensvorgang, Seinsgestalt, Beziehungsform mit" [6]). Het kenmerkende is hier een *zijn-in,* waardoor het voorwerp niet als voorwerp wordt ervaren, maar als zelfgeleefd leven. Dit is geen gevoel, maar een „gebender Akt". Op deze manier wordt het stromende, de volheid, de diepte, het steeds nieuwe, zich veranderende van het levende wezen ervaren, en dit als een *levend kontakt,* begrippelijk niet uit te drukken, hoewel wel *bemiddeld* door voorstelling, waarneming etc.

Deze twee soorten denkakten nu kunnen nooit los van elkaar staan. Noemen we de eerste begrippelijke, de tweede intuïtieve kennis, dan is het besef, dat we in onze begrippen de levende werkelijkheid raken, het „bewijs" voor een impliciet meegegeven intuïtie. De feitelijk-reële kenakt kan niet louter begrippelijk zijn: ze zou een reduktie van de werkelijkheid tot het formele betekenen en zo de werkelijkheid, *ook die van haarzelf,* verwoesten. Vandaar: „Aller *reiner* Wissenschaftswille" — de wetenschap, het reflexieve denken, moet immers met begrippen werken [7]) — „löst 'das Ding' auf; noch mehr das Lebendige; vollends die Person" [8]). Zuivere wetenschap is een „grenswaarde", en we ervaren hoe gevaarlijk ze voor het leven is.

Zuivere intuïtie van de andere kant, is evenmin te realiseren, levend noch

---

[2]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 166.
[3]) GUARDINI, R., *ibid.*
[4]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 168.
[5]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 167.
[6]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 168.
[7]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 20 f.; kursivering van ons.
[8]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 170, voetnota.

denkend, d.i.: ze kan niet bestaan en zelfs niet gedacht worden. De kenakt van wie het zou proberen, zou „zerflieszen, würde stumm werden, in's Unbewuszte tauchen" [9]).

Rationalisme en intuïtionisme zijn dus beide vals; maar ook „die modernen Theorien der zwei Wahrheiten (...), die eine Ordnung des Wissens und eine des 'Glaubens' (im natürlichen Sinne) (...) neben einander stellen" [10]).

Kan het denken echter het een-zijn van deze beide handelingen wel vatten? Zolang het probeert „zuiver" te denken, en zich zodoende ofwel in de intuïtieve ofwel in de begrippelijke richting verabsoluteert, niet. GUARDINI meent echter, dat er een evenwicht mogelijk is, dat evenwel „schwebend" is, daar het slechts kan bestaan als een akt, waarin men overgaat van de ene „Sonder-Akt" naar de andere, d.i.: van een maximaal-begrippelijke naar een maximaal-intuïtieve akt en omgekeerd. „Dieser Akt ist selbst konkret und der Konkretheit des Gegenstandes gewachsen. Auch das Ergebnis dieses Erkenntnisaktes ist konkret, Begriff und Intuition über-wölbend. Als solches kann es wiederum nur in konkreter Gestalt unmittelbar ausgesprochen werden: in einer Tat, in einem Symbol, im eigenen Sein. Soll diese Aussprache wissenschaftlich geschehen, dann stehen nur Begriffe zur Verfügung. Und da diese nur das Rationale erfassen, so musz der Inhalt der Anschauung" — zo noemt GUARDINI de akt, die het konkrete-als-zodanig vat — „wieder auf das Begrifflich-Formale reduziert werden. Doch wird die wissenschaftlich-begriffliche Erfassung ungleich vollständiger und richtiger sein, wenn sie auf einer vollen und reichen Anschauung ruht, als wenn sie aus bloszen Begriffshantierungen vorgeht" [11]).

GUARDINI wil dus, om dit alles kort samen te vatten, een levende wetenschap: het denken mag niet van het leven — en het reflexieve denken derhalve niet van het prereflexieve — geïsoleerd worden, maar alles moet, anderzijds, zijn eigen aard bewaren. Scherper geformuleerd: om denken te blijven moet ons denken levend zijn, en konkreet. Tot in welke konsekwenties hij dit doortrekt, zullen we geleidelijk uiteenzetten.

Vooreerst wordt zijn opvatting van „katholische Weltanschauung" als speciale wetenschap naast filosofie en theologie — beter als de eigenlijke eenheid van echte filosofie en echte theologie — van hieruit bepaald. Van de metafysiek onderscheidt de Weltanschauung, inzover ze wetenschap is, zich, doordat ze zich bezig houdt met de konkrete mensen, en hun konkrete wereld, dat is met ons en onze wereld, historisch bepaald. De „metafysiek" wil, aldus GUARDINI, het „wezen" vatten, afgezien van de konkrete realisatie. Ze houdt zich wel bezig met konkreetheid, maar met „Konkretheit überhaupt", niet met die van dit konkrete ding [12]). Dat Weltanschauung toch filosofie is, blijkt uit de manier waarop ze zich onderscheidt van de kijk der „Sonderwissenschaften". Ze is op het „Welthafte" van de dingen gericht,

[9]) GUARDINI, R., o.c., S. 171.
[10]) GUARDINI, R., o.c., [1]1925, S. 207.
[11]) GUARDINI, R., o.c., [2]1955, S. 182.
[12]) GUARDINI, R., *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz, 1935, S. 1 ff.

niet als „Zusammenfügung von vorher Getrennten", maar zo, dat we, wanneer we dieper binnendringen in wat „ding" betekent, zien: „Die Tatsache 'Einzelding' ist wesentlich auf die Tatsache 'Gesamtes' bezogen" [13]). Hoe Weltanschauung zich van theologie onderscheidt, of zo men wil, hoe GUARDINI de theologie ziet, zal verderop nog worden verklaard. In ieder geval is het duidelijk, hoezeer het onze schrijver ernst is met de konkreetheid van datgene, waarover hij zijn gedachten laat gaan.

Evenwel, en hiermee naderen we wat de in *„Der Gegensatz"* getekende struktuur van het kennen pas eigenlijk duidelijk maakt: ook met de werkelijkheid van de kenaktiviteit maakt GUARDINI ernst. Om dit te doen begrijpen, is een nadere analyse van wat het existentieel-intuïtief kenmoment betekent, noodzakelijk.

In de denkervaring, waarin dit moment tot zijn eigen, oorspronkelijk recht komt, wordt het kennen gezien als een aanraken van de werkelijkheid, een *ontisch* kontakt. Het diepste hiervan is een „Berühren des Geistlich-Eigentlichen des Dinges, seiner 'Idee' " [14]). De plaats, die de „idee" in het denken van GUARDINI inneemt, is zeer moeilijk precies te omschrijven. Men moet er voor een beroep doen op zijn PLATO-interpretatie. Zelf zegt hij er van: „Diese Idee wird nicht als 'Bewusztseinsinhalt' erfahren, oder als im blosz-logischen Raume stehender Begriff, sondern als etwas Geistig-Wirkliches. Sie ist gültig und wirklich zugleich. Ja wirklicher als das empirische Ding. Die platonische Ueberzeugung, die Idee sei wirklicher als das Ding, ruht auf ebendieser Erkenntniserfahrung" [15]). Dezelfde ervaring ligt, volgens GUARDINI, ook aan ANSELMUS' „Godsbewijs" ten grondslag, waarover beneden. Het typische van de idee is, dat ze „tegelijk geldt en is". Deze formulering is belangrijk, omdat ze een „gebroken" werkelijkheidservaring veronderstelt, waarvoor zijn niet zonder meer gelijk staat met waarde. Het empirische *is*, het benadert de loutere feitelijkheid. Een logische wet *bindt* ons denken, en benadert de loutere geldigheid. De idee echter is én geldt en is in die verbondenheid juist de *eigenlijke* werkelijkheid en, of beter: dus, waarde. Deze eigenlijke werkelijkheid wordt ervaren als de zingestalte van de dingen, als het *wezen*, maar dit mag dan natuurlijk niet opgevat worden als de voedingsbodem voor het algemeen begrip. Zeer nauw staat de idee in verbinding met de menselijke geest, zelfs zo, dat deze zijn eigen idee is. Hoewel men kan zeggen, dat de idee de geest en zijn aktiviteit is, voorzover ze het geldende (i.e. het platonisch-goede, de waarde zonder meer), de waarheid, de goedheid en de schoonheid realiseren, zijn geest en idee toch niet strikt identiek. De „substantie" van de geest is reëel leven, maar ditzelfde leven is de taak van het denken. Vandaar behoudt de idee een objektief karakter. In de kennis ontstaat de echte werkelijkheid pas, niet zó, dat de dingen terzijde worden geschoven, maar zó, dat in het ding de idee tot macht wordt en de geest tegelijk zichzelf. Waarom het echter uiteindelijk

---

13) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 3.

14) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein; Versuche über Pascal*, München, ³1956, S. 206.

15) GUARDINI, R., *ibid.*

gaat, is de idee, die de geest, niet de geest, die de idee grijpt. Belangrijk voor een inzicht in de aard van die objektiviteit, is, te zien, dat in de idee het *heilig*-andere verschijnt: de idee is de plaats van het platonisch-goede [16]).

Met dit ontstaan van de echte werkelijkheid raken we een volgend aspect, dat meer licht werpt op deze moeilijke gedachten. Het denken is een realiteit, maar als beweging. Dit denken ervaart zich dus als *kinetisch*. Het is in één akt van het stoffelijke naar de geest gespannen, zo, dat de betrekking geest - idee vanaf het begin van de akt is meegegeven, maar steeds sterker wordt. Hierdoor is deze ervaring scherp onderscheiden van haar tegenpool. waarvoor het kengebeuren zich in het afgezonderd-tegenover-elkaar-staan van subjekt en objekt voltrekt. In deze laatste kenervaring wordt deze afstand veruiterlijkt door het opvatten van de kenakt als weerspiegeling van de werkelijkheid, zó, dat haar "elementen", zoals ,,erfassendes Subjekt", ,,erfaszter Gegenstand", en ,,erfassender Akt" er naar tenderen zich in louter-logische waarden te veranderen. Zou ze zich verabsoluteren, dan zou ze haar eigen werkelijkheid ontkennen. Het kinetisch denken echter is een ,,geistige Hinbewegung des Erkennenden zum Gegenstand" [17]). Deze *begint* met de ervaring, het ,,objekt" aan te raken, daar de aktiviteit geheel door haar ontisch karakter gedragen wordt. Ze kan zo ver gaan, dat de evidentie als ,,eine Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten erfahren wird" [18]), waarin de levende mens ,,bis zur äuszersten Leidenschaft beteiligt sein" [19]) kan. Het meest typerende van dit moment is echter, dat het voltrekken van de denkaktiviteit, het voortschrijden, en niet zozeer het resultaat er van, waarheid is, het eigenlijk overeenstemmen van mens en werkelijkheid. De zin van de ,,schrittweise überzeugende Entwicklung" van de gedachte ligt niet in de statische ,,Durchsichtigkeit der verschiedenen Momente in ihrem wechselseitigen logischen Verhältnis" [20]), haar ,,resultaat", maar in haarzelf.

Een derde moment, dat door GUARDINI naar voren wordt gehaald, is het *existentiële*, nauw verbonden vanzelfsprekend met de genoemde. De vereniging met het gekende is immers niet louter logisch, én ze is konstitutief voor de waarheid. We geven hier de schitterende tekst van GUARDINI weer. ,,'Wahrheit' ist also nicht nur die im Erkenntnisakt des Subjektes zur Geltung kommende in sich fertige Objektivität. Der volle Erkenntnisinhalt ersteht erst in der Erkenntnisbegegnung. Damit ist nicht im mindesten eine Begründung des Gegenstandes durch die Denkkategorien des Subjektes gemeint. Das 'Ding an sich' steht 'drauszen' und ist als solches 'fertig'. Erkenntnis ist wirklich Begegnung mit dem in sich stehenden Ding. Aber der Sinn der Erkenntnis besteht gar nicht in der Spiegelung des 'Dinges an sich', sondern geht darauf, dasz im Erkenntnisakt 'Welt' werde. Etwas also,

---

[16]) GUARDINI, R., *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg, 1940. S. 30 f.

[17]) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 207.

[18]) GUARDINI, R., *ibid.*

[19]) GUARDINI, R., *ibid.*

[20]) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 231.

was dieser Erkenntnisgegenstand ist — aber auch ich, der Erkennende. Beides zusammen, und mehr als die Summe davon. Das eigentlich 'Erkannte' in seiner Fülle ist 'Ding in Mir' und 'Ich im Ding'. Ist Ding, welches, erkannt, Teil meines Lebens wird und darin etwas Neues. Bin ich, der ich, erkennend, mich am Ding definiere, mich auf das Ding hin wage, in das Ding eingehe, im Raum seiner gegenständlichen Bestimmtheit weile und darin etwas werde, was ich nur hier werden kann" [21]).

Een ander aspect is het *„definiërende"*. Dit komt voort uit de inadekwatie tussen de kontingente kenakt en de absoluutgeldende zin. Immers: „kennis is het realiseren van de zin door de konkrete kenakt" [22]). Om deze ongeproportioneerdheid op te heffen, is een „beslissing" nodig, „worin die Person sich mit ihrer Ehre dafür einsetzt, dasz dies Wahrheit ist" [23]). Dit is geen blinde wilsakt, maar een akt van de totale persoon, extra-noëtisch, of beter: trans-noëtisch [24]). Het dragende motief van dit kennen is „der 'idealistische' Affekt", „die Hochgesinntheit, welche das Geistig-Ideelle, die Wahrheit, für das Eigentliche ansieht; für wesentlicher, gewichtiger, wirklicher als die äuszere Wirklichkeit" [25]). Het is ridderlijkheid tegenover wat door de „macht" der dingen weerloos is. Dit bijzondere „idealisme" doet hem, die zo denkt, zijn levend, innerlijk zijn *letterlijk* op de idee zetten, daar hij ze als werkelijk en als werkelijk „tragfähig für sein inneres Sein" [26]) *durft* te zien.

Tenslotte valt de grote plaats op, die hier wordt ingenomen door wat GUARDINI het *„kwalitatieve denken"* noemt, door de *waarden* en door de *Eros*. De levend-gedachte wereld is nl. opgebouwd als een hiërarchie van waarden, die slechts gedacht kan worden vanuit de kategorie „hoog". „Eine wirkliche Ordnung der Werte und ihrer Verwirklichung wird anders als nach dem Schema eine(r) Höhenstufung nicht durchzuführen sein" [27]). De „hoogte" van een gedachte is een oerkwaliteit. „Ein Gedanke liegt nicht hoch, wenn er richtig gefaszt oder reich entwickelt, sondern wenn er edel und schwer zu erreichen ist. Er liegt um so höher, je gröszere Kühnheit sein Vollzug erfordert, je stärkeren existentiellen Einsatz er verlangt" [28]). Voor een kennend realiseren van de verschillende waarden, waartussen een „kwalitatief onderscheid"(!) ligt, is een „ascensus mentis" nodig, een liefdesbeweging van de reële geest, veroorzaakt door de „Eroskraft", de ontologische afgestemdheid van de geest op de waarde, die in een intellektuele akt

---

21) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 240 f.

22) GUARDINI, R., *Vrijheid, Genade, Lot*, Antwerpen, 1950, blz. 240. - „'Erkenntnis' ist die Realisation des Sinnverhaltes durch den konkreten Erkenntnisakt". *Freiheit, Gnade, Schicksal*, München, 1949, S. 289.

23) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 217.

24) GUARDINI, R., *Vrijheid, Genade, Lot*, blz. 240 vv. (*Freiheit, Gnade, Schicksal*, S. 289 ff.), en *Der Glaube in der Reflexion* in *Unterscheidung des Christlichen*, S. 257.

25) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 208.

26) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 209.

27) GUARDINI, R., *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg, [4]1955, S. 61.

28) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 60; cfr *Christliches Bewusztsein*, S. 242.

gezien wordt als „Selbstrechtfertigung des Seienden, dasz es seines Daseins würdig ist" [29]). Belangrijk is in dit geheel vooral het „kwalitatief onderscheid", dat het onmogelijk maakt de werkelijkheid evolutionistisch te denken. Het denken zelf moet innerlijk anders worden, wanneer het voor het fysische, het biologische, het menselijk-levende, voor de geest, voor God, of voor Christus komt te staan. „Wissenschaft bedeutet nicht das Seiende aus einer Normalhaltung und mit einer Normalmethode zu erfassen — die aber in Wahrheit aus irgendeinem als normativ angesehenen Teilgebiet, etwa der Naturwissenschaft oder der Geschichte genommen sind —, sondern so, wie es seinem Wesen nach gefaszt sein will (...)" [30]).

Dit aldus in grote lijnen geschetste intuïtieve denken vindt heel zijn werkelijkheid in het tegenpool-zijn van het logisch-wetenschappelijke, zoals omgekeerd. Dit betekent, dat alle hierboven genoemde aspekten een „tegenbeweging" hebben. Het is ons niet mogelijk deze hier in details naar voren te brengen. Vaak hebben we ze in het voorgaande trouwens al terloops genoemd. We zullen hier slechts proberen, zo mogelijk even voorzichtig als GUARDINI zelf, te benaderen, wat de geestelijke aktiviteit van de mens voor hem kan betekenen.

Boven spraken we van een „gebroken" werkelijkheidservaring. Het geestelijk-lichamelijke denken, dat, om de werkelijkheid van de konkrete dingen te verklaren, zichzelf als werkelijk moet zien, wordt op die manier door de diepte van zijn eigen geestelijke realiteit getroffen, dat het, hoewel het blijft verlopen als een denken-van-dit-*ding*, de idee, dat is: de geest, die de stof overstijgt, als nieuwe, oorspronkelijke, „echte" werkelijkheid ziet. En hier staan we voor het moeilijkste moment van GUARDINI's denken. Wat hij wil, lijkt ons het volgende te zijn. De levende menselijke geest verschijnt ons dermate als „iets nieuws", dat dit een „breuk" betekent met ons leven in de wereld van lichamelijk-aktief betrokken-zijn op de dingen. Dit wordt echter door GUARDINI zeer sterk genuanceerd en gerelativeerd. Al moeten we, om tot onze „echte werkelijkheid" te komen, het stoffelijke „loslaten", we kunnen dat slechts, omdat duidelijk wordt, dat in de geest en zijn aktiviteit het stoffelijke „aufgehoben" is, in de dubbele betekenis van het woord: door af te zien van de stoffelijke veelvuldigheid neemt men het op in de rijke eenheid van het „eeuwige". Verder draagt het denken zich over de „kloof" heen, doordat het zich bewust is van analoge „kloven", b.v. tussen het biologische en het fysische, hoewel: deze steunen *uiteindelijk* op de manier, waarop men de verhouding tussen lichaam en geest ervaart. De wil tot zuiverheid, die het beklemtonen van de geestelijke aktiviteit in het denken draagt, *kan* zo ver gaan, dat hij de „Gegenstandsgerechtigkeit des erfassenden Aktes" [31]), en het voorwerp zelf, aantast of zelfs vernietigt. Maar juist daarin vernietigt deze wil tegelijk zijn eigen zinrichting en schrompelt de geest ineen tot de eenheid van een gloeiend metafysisch punt, tot... niets. Hij sterft aan zijn eigen leven: de poging, het zuiver geestelijke te benaderen,

[29]) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 189.
[30]) GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates*, Hamburg, 1958, S. 113.
[31]) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 241.

vernietigt allereerst het lichaam, dan het ding, en wordt zo tenslotte zelf radikaal „uitgezuiverd" in wat ze is én in wat ze ziet. „Der Weg dazu hat ganz bestimmte Absätze. Erst wird die Kategorie der Substanz als ungeistig empfunden, und der Geist dynamisch gefaszt. Dann erscheint auch die Kraft als zu dinghaft, und der Geist wird in die Sphäre des Intelligiblen verwiesen. Hier endlich wird er von der Idee losgelöst, die eine Seinsbestimmung bedeutet, und nur dem Wert, dem Sinn, der Geltung zugeordnet. Damit scheint der Geist endgültig entstofflicht, entdinglicht. In Wahrheit ist er entwirklicht, entleert" [32]). Zo eist dit denken een tegenbeweging, om de realiteit van lichaam, ding en geest te bewaren: dát moment, dat is afgestemd op de kontinuïteit. Maar ook deze brengt haar gevaren met zich mee: „Sie droht einer monistisch-harmonistischen Naturhaftigkeit zu verfallen" [33]), in wat ze is en wat ze ziet. Ook dit denken, het wetenschappelijke (in zijn breedste zin), vernietigt, als het verabsoluteerd wordt, allereerst de lichamelijkheid, dan het ding, en doet tenslotte de geest ineenschrompelen tot een... ijskoud metafysisch punt. Dat het realiseren van deze intense spanning uiterst gevaarlijk is, neemt niet weg dat juist hierin een „laatste menselijkheid" duidelijk wordt, nl. de mogelijkheid van de mens, zijn grenzen in alle richtingen af te tasten. „Die Freiheit, sich auf das Auszermenschliche hin zu wagen, ist eine der bedeutungsvollsten Definitionen des Menschen" [34]). De poging, deze twee „tegenbewegingen" van het denken, die elkaar noodzakelijk oproepen, tot echte harmonie te brengen, brengt overigens even ernstige gevaren met zich: de levende, d.i. gespannen werkelijkheid dreigt er door te sterven. Ook in het „midden" is de mens begrensd...

Doordat lichaam en geest, idee en ding elkaar aldus oproepen, kan GUARDINI zeggen: „Was aber die jeweiligen Sachprobleme angeht, so müssen sie nach wie vor an den betreffenden Gegebenheiten selbst durchgearbeitet werden. Die Theorie der Idee ersetzt weder die empirische noch die phänomenologische Untersuchung, bringt diese nur in einen durch eine spezifische Erfahrung bezeugten metaphysischen Zusammenhang" [35]). En elders zelfs: „Es wäre gut, wenn dem Problem sorgsamer nachgegangen, und so erreicht würde, dasz nicht mehr eine typologisch bedingte Erfahrungsform sich absolut setzt. Vielleicht lassen sich auch von hier aus manche Probleme klären, die von der phänomenologischen Philosophie, besonders Max Schelers, gestellt wurden" [36]).

Vanuit deze opvatting aangaande de menselijke kennis wordt de ingewikkeldheid, maar ook de genuanceerdheid, de telkens weer verrassende veelzijdigheid en vooral de diepte van heel GUARDINI's denken begrijpelijk.

In het kort zouden we dit willen laten zien aan de twee meest centrale punten van zijn denken: hoe wij de levende God en hoe wij de levende wer-

---

32) GUARDINI, R., *Der Gegensatz*, [1]1925, S. 125 voetnota.
33) GUARDINI, R., *ibid.*
34) GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates*, S. 139.
35) GUARDINI, R., o.c., S. 164 f.
36) GUARDINI, R., *Der Gegensatz*, [1]1925, S. 175 voetnota.

kelijkheid van Zijn Openbaring kennen. Wat volgt, kan echter van de rijkdom van GUARDINI's visie niet meer dan een flauw vermoeden geven.

## II. Het denken en God

In *„God de Koning voor wie alles leeft"* [37]), vooral in het hoofdstukje *„Over onze Godskennis"*, spreekt onze schrijver over de wijze, waarop ons leven God *ervaart*. Dit kan op veel manieren gebeuren, even talrijk als de gebieden van het leven zelf zijn. Het is hier „ons leven zelf, dat onder inwerking van Gods genade, het levende in Hem beseft. Maar het verstand verwerkt deze ervaringen, ordent ze, belicht ze aan alle kanten en toetst ze. Het geeft er zich rekenschap van en verantwoordt ze" [38]). De voornaamste van deze ervaringen zijn de volgende.

Vooreerst de Godservaring van het *geweten*. Een zedelijk gebod kan ervaren worden, wanneer ons hart tenminste openstaat, als niet-louter-ethisch, als uitstijgend boven de ruimte van het abstrakt-wettelijke, als een *eis* tot *heiligheid*, komend van de levende God. We menen, dat GUARDINI hier het denken van NEWMAN beschrijft.

Vervolgens de Godservaring in de *levensomstandigheden*. We ervaren het leven als zinvol-op-ons-gericht. De samenhang, die we ontdekken, is er werkelijk, zoals we zien wanneer ons hart en ons geestelijk oog zich openstellen voor de waarheid. We ervaren, dat ze niet toevallig of natuurnoodzakelijk is, maar dat er „een goedheid, een wijsheid, en een *liefdevolle* genadekracht" [39]) achter staat. Dit moment lijkt ons in de richting te liggen van het denken van MARCEL.

Als derde bron van Godservaring ziet GUARDINI het *heimwee*. „Wij verlangen naar levensvolheid, naar scheppingskracht, naar adel van persoonlijkheid" [40]). Dit verlangen zoekt een konkreet, met zichzelf gelijkwaardig objekt, maar vindt het niet. Dan kan het gebeuren, dat het tot wanhoop wordt en verdoving zoekt in genot. „Maar het kan ook zijn, dat het voor het heimwee" — men lette op het *objektloze* van dit woord — „ineens duidelijk wordt dat dat, wat het zoekt, tóch bestaan moet. En dat het niet alleen veel meer is dan wat de wereld geven kan, niet alleen groter, of beter, of schoner, maar geheel *anders* (...). Zo gauw het verlangen op die manier *los komt van de dingen* en met een zuiver begeren omhoogreikt, is het al bij God (...). *In zulk verlangen worden we God gewaar, al is het ook maar door het verlangen zelf dat omhoog reikt*. Maar God is degene, die tegemoet komt en

---

[37]) GUARDINI, R., *God de Koning voor wie alles leeft*, Tielt/Den Haag, [4]1955, blz. 79-93. - *Wie man um Gott weisz*, in *Vom lebendigen Gott*, Mainz, 1950, 10.-14. Tausend.

[38]) GUARDINI, R., o.c., blz. 80. - „Unser Leben selbst ist es, das, von Seiner Gnade durchwirkt, die Lebendigkeit Gottes erfaszt. Der Verstand aber verarbeitet diese Erfahrungen, ordnet, durchlichtet und prüft sie, gibt sich Rechenschaft über sie und steht für sie ein". *Vom lebendigen Gott*, S. 90.

[39]) GUARDINI, R., o.c., blz. 84; kursivering van ons. - „Güte und Weisheit und zartmächtige Gnade". *Vom lebendigen Gott*, S. 93.

[40]) GUARDINI, R., o.c., blz. 85. - „Wir verlangen nach Fülle des Daseins; nach Kraft des Schaffens; nach Adel des Wertes". *Vom lebendigen Gott*, S. 94.

die verzadiging geeft" [41]). We menen, dat het van groot belang is, dit niet te simplistisch op te vatten. Zoals GUARDINI hier het heimwee naar voren brengt, lijkt het ons op „levensvlak" dezelfde plaats in te nemen, als de Eros in het denken. Het heimwee is de levenservaring, waaraan de dynamisch-existentiële denkervaring beantwoordt. In beide gevallen is er sprake van een beweging, die *in* zichzelf haar doel bereikt, terwijl dat doel, zoals we verderop nog zullen zien, uiteindelijk tóch niet de beweging zelf is.

Tenslotte spreekt GUARDINI over de Godservaring, die bestaat in het simpele weten, dat God aanwezig is. „Het is niet gemakkelijk daarover te spreken, omdat er eigenlijk niets te zeggen valt" [42]). Hij vergelijkt dit met de ervaring, die men heeft, als men met een ander in één kamer is. Men spreekt niet met elkaar, kijkt ook niet; maar door alle doen heen schuift zich het bewustzijn: „hij is daar — en: hij is hij — en deze twee dingen zijn één" [43]). Dit bewustzijn kan een dubbele gestalte krijgen: die van de leegte en die van de volheid. Het kan zijn, dat er helemaal niets is. Het hart luistert, maar alles is stom. Het mist iets, verlangt naar iets buiten zich, maar er is alleen maar leegte. „Maar dat 'er is niets', die leegte, dat stom zijn, heeft ergens een middelpunt, het omgeeft een ongrijpbare gestalte en iets afwachtends ligt erin. Het is de plaats van God, Hij is er, juist daardoor dat Hij er niet is. Het hart wordt Hem gewaar, omdat het Hem ontbeert" [44]). Dit is de Godservaring, waarvoor men, wil men ze omschrijven, de woorden van RILKE wel gebruikt: God gewaar worden „dans l'intimité de son absence ardente". Daarnaast is er de ervaring in „het bewustzijn van volheid": God doordringt alles. Naar we menen, komt dit b.v. sterk bij MALEBRANCHE tot uiting. Het samengaan van de twee, volheid en leegte, in een Gegensatzeenheid, ligt in de richting van het heimwee en de Eros.

*Hoe* we God precies ervaren, met „welk deel van ons wezen", is moeilijk te zeggen. „We zullen het wel juist en vroom uitdrukken, als we zeggen: wij zijn Gods schepselen" [45]). Ons geschapen-zijn is de „plaats" waar Hij zich met ons verbindt en van ons onderscheidt. „Door de levende en zuivere

---

41) GUARDINI, R., o.c., blz. 86; kursivering van ons. - „Es kann aber auch sein, dasz dem so Erfahrenden aufleuchtet: Das, was ich suche, musz es dennoch geben! Und es ist nicht nur mehr, als was die Welt geben kann; nicht nur gröszer, oder besser, oder schöner, sondern anders; unbekannt und doch vertraut, Geheimnis und doch geahnt; jenseits der Dinge und der Werke und der Menschen; drüben, droben... Sobald die Sehnsucht sich so von den Dingen weghebt und mit reinem, suchendem Verlangen ausstreckt, ist sie schon bei Gott. (...) In solchem Sehnen, das sich ausstreckt, werden wir Gottes inne. Und sei es auch nur im Ausstrecken der Sehnsucht selber. Aber Gott ist der Begegnende und der, der satt macht". *Vom lebendigen Gott,* S. 94 f.

42) GUARDINI, R., o.c., blz. 87. - „Man kann nicht leicht darüber sprechen, weil eigentlich nichts zu sagen ist". *Vom lebendigen Gott,* S. 95.

43) GUARDINI, R., *ibid.* - „Er ist da... und ist Er... und beides ist eins". *Vom lebendigen Gott,* S. 96.

44) GUARDINI, R., o.c., blz. 88. - „Aber dieses 'Nichts ist da', diese Leere, diese Stummheit hat irgendwo eine Mitte. Sie steht unter einer unfaszbaren Gestalt. Ein Wartendes harrt darin. Sie ist Ort Gottes. Er ist da, dadurch, dasz er 'nicht da' ist. Das Herz ist seiner inne dadurch, dasz es ihn entbehrt". *Vom lebendigen Gott,* S. 96.

45) GUARDINI, R., o.c., blz. 89. - „Wir werden es wohl richtig und fromm ausdrücken, wenn wir sagen: Wir sind Gottes Geschöpfe". *Vom lebendigen Gott,* S. 97.

ervaring der eindigheid, en de begrensdheid van ons bestaan, vermoeden we Hem, in wien we leven; Hem die aan de overzijde van onze begrensdheid staat, en deze grens met zijn liefde overstroomt en wegvaagt" [46]).

In deze laatste teksten wordt de aard van de bedoelde ervaringen omschreven: het zijn de verschillende konkrete vormen, waarin de metafysische ervaring verschijnt, zolang zij zich niet expliciet bewust wordt.

Een ander aspekt in de Godskennis wordt door GUARDINI naar voren gebracht in *„Die Sinne und die religiöse Erkenntnis"* [47]). Uitgaande van een konsekwent-bovenmaterialistische opvatting van de mens beschrijft GUARDINI de — gespannen — eenheid van het menselijk waarnemen-en-denken op een zeer fijnzinnige manier: „Sehen ist Begegnung mit der Wirklichkeit; das Auge aber ist einfachhin der Mensch, sofern er von der Wirklichkeit in ihren dem Licht zugeordneten Formen getroffen werden kann. Sehen ist die Antwort des Auges, und im Auge des Menschen, auf das lichtbezogene Wirkliche. Genauer gesagt, die Bedeutungsgestalt, die mit Bezug auf das Licht von dem jeweiligen Wirklichen und dem Auge zusammen gebildet wird und worin sich das Dasein vollzieht" [48]). Dergelijke passages maken van het oog veel meer dan alle mechanisch-biologische beschouwingswijzen kunnen verantwoorden. Samen met teksten als „Sehen heiszt *zuerst* und grundlegenderweise, von der *Sinnerscheinung* im Gegenstand berührt und zum *Verständnis* ihres Inhalts *aufgefordert* zu werden" [49]), die bij GUARDINI herhaaldelijk [50]) terugkomen, maken ze begrijpelijk, dat ieder uiteentrekken van „zinnelijk zien" dat op stof, en „abstrakt verstand" dat op het geestelijke gericht zou zijn, voor hem zinloos is [51]). De mens is een eenheid van geest en lichaam. Het geestelijke is zichtbaar, maar het lijkt ons typerend voor GUARDINI, dat hij dit inzicht vaak andersom verwoordt: de *eigen* betekenis van het zichtbare is een geestelijke. De laatste tekst, die we citeerden, is er een goed voorbeeld van.

Nu werkt hij, als hypothese om Sint Paulus (Rom. 1, 20) te begrijpen, de gedachte uit, dat we God kunnen *zien* in het *zien* van de geschapenheid van de eindige wereld. Deze geschapenheid is niets formeels: ze is fundament voor alle andere inhouden. Via haar staat de wereld in een *kwalitatieve* betrekking, niet *louter* efficiënt-kausaal. Van hieruit krijgen de Godsbewijzen hun betekenis: „Einmal, indem das Bewusztsein nicht nur die formale Tatsache der Endlichkeit sondern die Qualität der Geschaffenheit auffaszt, von

---

[46]) GUARDINI, R., *o.c.*, blz. 89 v. - „In der lebendigen und reinen Erfahrung der Endlichkeit und Umgrenztheit unseres Daseins ahnen wir Den, in welchem wir sind. Jenen, der auf der anderen Seite unserer Begrenztheit steht, und diese Grenze zur Nähe seiner Liebe macht". *Vom lebendigen Gott*, S. 98. - Een meer wetenschappelijke benadering van het grensbegrip als direkte tweezijdigheid, in verband met het dynamisch kennen, vinden we in *Die Grenze und das Nichts*, in *Welt und Person*, S. 80 ff.

[47]) GUARDINI, R., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, 1950.

[48]) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 23.

[49]) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 19; kursivering van ons.

[50]) o.a. GUARDINI, R., *Bernhard von Clairvaux in Dantes Göttlicher Komödie* in *Hochland* 46 (1953) S. 55 ff.; *De Heer*, Utrecht/Antwerpen, 1956, blz. 196. *(Der Herr*, Basel. [4]1944, S. 185 f.).

[51]) Cfr GUARDINI, R., *Der Gegensatz*, [1]1925, S. 173 ff.

welcher aus der Schlusz auf — nicht nur den formalen Verursacher, sondern — den lebendigen Schöpfer erfolgt. Und dann indem erst von dieser Erfahrung her die logische Schluszfolgerung einleuchtend wird, bewegt, überzeugt" [52]).

Hoewel dit alles ongetwijfeld zeer belangrijk is voor een juiste opvatting over de Godskennis bij GUARDINI, lijkt het ons niet het fundamenteelste. Om dit te vinden moeten we overgaan tot een meer expliciet metafysisch standpunt: we moeten direkt aanknopen bij de aard van de kenaktiviteit van de mens. We steunen hier vooral op het hoofdstuk *„Das Argument der Wette; ein geschichtlicher Zusammenhang"* uit *„Christliches Bewusztsein; Versuche über Pascal"* [53]). GUARDINI geeft hier zijn visie op de innerlijke samenhang tussen ANSELMUS' ontologisch argument, PASCALS „Argument du pari" en KIERKEGAARDS „Absolute Paradox". Hij gaat echter veel verder dan een van deze drie en bouwt vanuit hen een persoonlijke filosofie op; waarmee we echter beslist niet willen zeggen, dat hij de genoemde denkers onjuist interpreteert. Wel willen we de waarde van GUARDINI's gedachten zoveel mogelijk zien als onafhankelijk van de juistheid van die interpretatie.

Aan de grond ligt de intuïtie, dat *louter*-logisch denken de werkelijkheid, ook die van zichzelf, onmogelijk maakt. *Daarom* kan het niet tot God komen. Het denken is reëel, het is handeling, geen louter voorbereidende weg tot kennis, maar zelf kennis. Het inzicht zelf is beweging, of beter: ook beweging.

Voor een helder inzicht in de betekenis die GUARDINI aan dit moment toekent in ons spreken over God, is het noodzakelijk, zich de boven gegeven uiteenzetting van het intuïtieve kennen weer te realiseren.

Het denken blijft steeds verlopen als een denken-van-dit-ding. Toch kan het tegelijkertijd gebeuren, dat het er boven uitstijgt en tendeert naar een vereniging met de *idee* van dit ding. Deze idee, volgens GUARDINI de *eigenlijke* werkelijkheid, verschijnt slechts als idee inzoverre het denken inderdaad tendeert naar een vereniging er mee. Idee en geest zijn dus steeds verbonden. Van de andere kant is het verschijnen van de idee een *loskomen* van het ding. Dit loskomen is door de groeiende vereniging van geest en idee een *interiorisatie*. De *eigenlijke*, kennend bereikte werkelijkheid, is de reële geestelijke aktiviteit, juist als interioriserend. Deze geestelijke aktiviteit wordt door zichzelf bereikt: *voorzover* interioriserend, is ze wezenlijk *zich* interioriserend. „Bereiken" is hier *tegelijk* zien en verwerkelijken: ze ziet zich als op díe manier werkelijk, dat haar werkelijkheid *ont*staat, doordat ze zich zó ziet, en daarin *be*staat.

Daarmee komt het denken echter in een uiterst kritieke situatie. Het komt er namelijk toe, *aan zichzelf* reëel te ervaren, wat het betekent, *eigenlijke* realiteit te zijn: zichzelf te scheppen, los te staan, „ortlos" te zijn. Tegelijk ervaart het, juist in het hiertoe *komen*, dat het deze realiteit *niet* zelf is. Juist het realiteitskarakter van de ervaring van het eigenlijk-werkelijke (en

---

[52]) GUARDINI, R., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, S. 32.
[53]) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 197 ff.

dat is deze ervaring immers zelf!) is echter zó hevig, dat de *realiteit* van het kortweg-werkelijke, het *Ab-solute*, gezien wordt. En wel zó dat deze realiteit voor het denken duidelijker wordt dan die van zichzelf.

Daarmee begeeft het denken zich naar God, door zich steeds volkomener af te wenden van zichzelf. Door zich te verinnerlijken grijpt het naar „buiten" zich en *verliest* zichzelf, maakt plaats voor het *Totaal-Andere*. Het realiseert het *oneindig* kwalitatief verschil, juist door zichzelf, *voorzover absoluut*, te „vernietigen".

Dit is evenwel niet de enige faktor, die volgens GUARDINI hier meespreekt. Ook de kennis van God is voor hem niet louter dynamisch, evenmin als welke andere kennis dan ook. Ze zou in dat geval *ondenkbaar* zijn. Ons kennen is geen pure aktiviteit, het is gebonden aan een objekt. Voorzover het zich toewenden naar de idee enige zin wil hebben, is het nodig, te zien, *waarvan* deze beweging zich afwendt, en dit inzicht moet op ieder „punt" van de beweging deze *blijven* steunen. Een blijvende, en steeds hernieuwde, beleving van de waarde van de „dingen" en van het lichaam is noodzakelijk. *Dit* denkmoment ziet dus geen breuk, maar een kontinuïteit tussen ding en idee, lichaam en geest.

In de Godskennis is deze tegenbeweging daar boven uit nog noodzakelijk, om in te zien, dat de geest zich niet zonder meer verliest. Het inzicht in de werkelijkheid van God moet *blijven* steunen op het zichzelf-stellen van de geest, omdat het anders geen inzicht meer is, en omdat anders de denkende mens een on-persoon, een marionet wordt.

Maar deze denkhouding kán meer zijn dan alleen een korrektief op de andere. De klemtoon kan ook andersom liggen. In dat geval is er sprake van een „wetenschappelijk", anders van een „religieus" denken. Dat betekent niet, dat het één a-religieus en het ander onwetenschappelijk zou zijn, want beide moeten samengaan, waardoor het verschil juist een kwestie van aksent is. Ook betekent het niet zonder meer dat het één reflexief, het ander pre-reflexief is. Beide kunnen zowel het eerste als het tweede zijn. „Religieus" noemt GUARDINI het denken, voorzover het God ziet als de Totaal-Andere; „wetenschappelijk", voorzover het zich richt op de kontinuïteit tussen Hem en het eindige. Deze beide houdingen zijn op reflexief en op pre-reflexief vlak mogelijk. Een voorbeeld van „religieus" denken op reflexief vlak is voor GUARDINI de dialektische theologie. Toch blijft het waar, dat het „religieus" denken meer in het verlengde ligt van het pre-reflexieve, het „wetenschappelijke" daarentegen van het reflexieve.

Bij het „wetenschappelijk" denken „bleibt die Frage wesentlich auf den Denkinhalt gerichtet; auf die theoretische Verarbeitung des Problems, ob und wie Gott in der Erfahrung des Endlichen mitgegeben sei (...). Der Schwerpunkt wird dann in der Erfahrung des Endlichen und seiner Bedeutungsfülle liegen; das Analogiemoment zwischen Gott und dem Endlichen wird das Mittel bilden..." [54]). Bij een beklemtonen van het *„religieuze"* denken, het bewegen, „wird in der Frage vor allem der Sondercharakter des Absoluten gegenüber dem Endlichen ins Auge gefaszt werden. Anders-

[54]) GUARDINI, R., o.c., S. 237 f.

sein und Abstand, mit der Neigung, diese bis zur Inkommensurabilität zu betonen; aber nicht in skeptischer, sondern in positiver Absicht" [55]).

Dit laatste wordt duidelijk, wanneer men bedenkt, vooreerst, dat het religieuze denken zich nooit van zijn tegenpool mag isoleren, wil het zijn eigen aard niet verliezen. Vervolgens bedenke men, dat onze kennis van God als de Totaal-Andere uiteindelijk steunt op de kwalitatieve onvergelijkbaarheid van ons lichaam en onze geest, en *in deze* onvergelijkbaarheid een zinvol vergelijkingspunt vindt. Het is dus duidelijk, dat ook het door de Eros gedragen denken *onderspannen* wordt door het analogiemoment. Dat mag ons echter niet doen vergeten, dat dit moment vanaf het begin ,,gebroken" is in een ogenblikkelijk-positieve en een indirekt-positieve analogie.

Tegenover dit onderspannen-worden van het totale denken door het analogiemoment staat echter steeds, dat alles *overkoepeld* wordt door de dynamiek van de geest: ook het wetenschappelijke denken zelf verlaat zijn eigen vaste grond, wanneer het zorgt voor het aanwezig blijven van de realiteit van de geestelijke aktiviteit in het zich-bewegen-naar-God. Die geestelijke aktiviteit werd immers als *reëel* zichtbaar door het *loslaten* van het ding, op de kennis waarvan het wetenschappelijk denken juist gericht was. Toch komt het, in zijn nieuwe ,,funktie", tot zijn eigenlijke realiteit, wordt ,,aufgehoben".

Deze twee uiterste momenten van onze Godskennis verhouden zich op een dergelijke manier als de geest, voorzover hij niet opgaat in de formatio corporis, en het lichaam, voorzover niet formatum ab anima [56]). Dat is als de twee uiterste polen van een Gegensatz: de ene staat lijnrecht tegenover de andere, maar duikt er toch in op.

Deze vergelijking bedoelt echter méér aan te geven dan een louterformele *overeenkomst* tussen de manier waarop lichaam tegenover geest én de manier waarop begrippelijk-wetenschappelijke tegenover dynamisch-existentiële Godskennis staat. Het belangrijke is precies, dat GUARDINI, op een zeer genuanceerde wijze, *uiteindelijk*(!) de geest als alleen-konstituerend princiep van ons persoon-zijn stelt [56bis]). Op eenzelfde manier is het dynamisch-existentiële moment volgens hem *uiteindelijk* alleen-konstitutief voor onze Godskennis. Maar dit ,,op eenzelfde manier" is nog begrippelijkwetenschappelijk! Waar het *eigenlijk* om gaat, is, dat het denken in het duidelijk worden van het eerste een *richting* naar het tweede ziet, dat is: deze richting inslaat. Het moet voor de geest duidelijk worden, dat hij, *door* zich als uiteindelijk-*alleen*-konstitutief te zien, over zichzelf heengrijpt. Zo alleen wordt duidelijk, dat de reële God een levende Persoon is. Zo wordt ook duidelijk, dat de menselijke persoon uiteindelijk uit God leeft, méér dan uit zichzelf. Zo tenslotte treedt de allesbeslissende betekenis van het dynamisch-existentiële kennen pas ten volle naar voren.

---

[55]) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 238. - Voor de totale kontekst vergelijk ook: GUARDINI, R., *Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig, 1939, 189 ff., 335 ff.

[56]) Cfr GUARDINI, R., *Der Gegensatz*, [1]1925, S. 176 voetnota.

[56bis]) Cfr GUARDINI, R., *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, München, [1]1953, S. 127 ff.

Evenwel moet men juist hier tegelijkertijd zeer voorzichtig zijn om de dialektiek van de Gegensatz niet te vernietigen. Het begrippelijk-wetenschappelijk denken, als statisch element tegenover het dynamische, is en blijft het „lichaam" hiervan. En lichaam en geest blijven voor GUARDINI steeds een eenheid. Om juist begrepen te worden, dienen we nogmaals naar voren te halen, dat dit voor GUARDINI geen schijneenheid is. „Men zegt, dat de ziel 'in het lichaam' is, en bedoelt daarmee, dat ze het princiep is van het leven van het lichaam, de inhoud van de lichamelijke verschijning, de historische zin van het staan en zich bewegen van het lichaam — maar men zou even goed ook kunnen zeggen, dat het lichaam 'in de ziel' is; dat zou betekenen, dat de ziel het lichaam bevat als middel van haar werken, als openbaring van haar verborgenheid, als plaats, situatie en stof van haar historisch bestaan, gedaante, handelen (...). Ze is (...) de wezensvorm van het lichaam (...); en niet alleen de aanleg maar ook de geschiedenis ervan; en nogmaals niet alleen zo, dat ze er in werkte, maar ook dat ze zichzelf in dat lichaam verwerkelijkt heeft en dat wat gebeurd is, in haar eigen werkelijkheid heeft opgenomen" [57]).

Om de lijn van onze gedachten weer op te nemen: in het licht van de fundamentele eigenheid van het religieus denken is het begrijpelijk dat het daarin niet alleen gaat om het *theoretische* probleem van de *mogelijkheid* van een beweging van het eindige naar God. Een dergelijke problematiek is eigen aan een „wetenschappelijke" houding; haar interesse gaat te zeer naar het eindige, om „religieus" te zijn. Voor het religieuze denken is „(...) das Fragen (...) selbst schon Bewegung; selbst schon Vollzug jener Möglichkeit, welche den Gegenstand der theoretischen Frage bildet. Dieses Fragen ist also selbst bereits ein 'Tun'. Es ist, wenn streng genommen, ein mit höchster Genauigkeit vorgenommenes Tun: ein 'Experiment' " [58]).

Dit doen, de geestelijke aktiviteit van het zich-bewegen-naar-God, hoort niet louter tot de psychologie van de noësis, zomin als de Eros tot de metafysische lyriek. Van de manier waarop en de intensiviteit waarmee dit doen, dit „Existenzverwirklichen", gebeurt, hangt de „Grad des Wahrheitsertrages" mede af.

Dit gaat volgens GUARDINI zelfs zover, dat er een *logika* van de akt is, een „wettensysteem", dat de aard van haar beweging voorschrijft, zó, dat ze existentiële waarheid verwerkelijkt. Zoals het „voorwerpsprobleem" voor het Absolute anders ligt dan voor het relatieve, zo ook ligt het „voltrekkings-

[57]) GUARDINI, R., *De Uitersten*, Hilversum, 1959, blz. 62 v. - „Man sagt, die Seele sei 'im Leibe', und meint damit, sie sei das Prinzip seines Lebens, die Inhalt seiner Erscheinung, der geschichtliche Sinn seines Stehens und Sichregens - ebensogut könnte man aber auch sagen, der Leib sei 'in der Seele', und damit meinen, diese enthalte ihn als Mittel ihres Wirkens, als Offenbarung ihrer Verborgenheit, als Ort, Situation und Stoff ihres geschichtlichen Daseins, Gestalt, Handlung. (...) Sie ist (...) die Wesensgestalt des Leibes; (...) und nicht nur seiner Anlage, sondern auch seiner Geschichte; und abermals nicht nur so dasz sie in ihm tätig war, sondern auch dasz sie sich selbst in ihm verwirklicht und das, was geschehen ist, in ihre eigene Wirklichkeit aufgenommen hat". *Die Letzten Dinge*, Würzburg, $^{3}$1952, S. 59.

[58]) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 238.

probleem" anders. Wat het eerste betreft: „'Idee' ist hier gleich 'Sein'"[59]). Deze identiteit wordt in de geest slechts *aangeduid*. Dit maakt begrijpelijk, waarom GUARDINI meent, dat de idee tegenover de geest een objektief karakter blijft behouden. Wat het „voltrekkingsprobleem" aangaat: voor het zien van het Absolute is niet slechts „ein höchster", maar „der schlechthinnige Einsatz" nodig. Juist het Absolute kan slechts door een absolute afwending van wat het niet is benaderd worden. Alles draait er om, dat het denken dit „aan den lijve" ondervindt. Daarin ligt de betekenis van de „bewijzen" der drie genoemde denkers. Alle drie trachten ze daartoe de afstand tussen „idee" en „zijn" weg te nemen. De overgang van de „logische" naar de ontologische orde is geen vergissing, maar bedoeld. Ook ligt ze niet alleen daar, waar men ze vaak vermoedt. Ze ligt niet allereerst op het einde, maar reeds aan het begin van de denkbeweging, in het onderscheid tussen idee en begrip. De idee is immers van meet af aan „de echte werkelijkheid", *tegenover* het als begrip gevatte ding. Reeds hier is dus een „breuk" met het objekt. Tot de *logika*-van-de-akt behoort het juist, dat deze „breuk" steeds intenser wordt. Gaat het er om, in het denken-over-God het *denken zelf* achter te laten, dan is er een breuk met de *logika*-van-het-objekt noodzakelijk. Voor ANSELMUS is dat het gemakkelijkst: hij wijst de opmerking, dat het ens quo maius cogitari non potest wel eens alléén-gedacht zou kunnen zijn, eenvoudig af. Hij komt volgens GUARDINI tot een *thuisraken* in de eigenlijke werkelijkheid. PASCAL daarentegen *springt* volgens hem in het *verborgene*, terwijl KIERKEGAARD niet verder komt dan een *loslaten* van deze logika. Zo kan GUARDINI zeggen: „Die drei Versuche sind Systeme *religiöser Vollzugslogik; meditativer* Logik"[60]).

Alleen als tegenpool tegenover dit moment in de Godskennis, dat al het eindige poogt te *transcenderen*, is de diepte van de verschillende plaatsen te verklaren, waar GUARDINI de nadruk legt op de waarde van een sterk *immanent* Godsbesef[61]). GUARDINI meent nl., dat in de scheppingsidee het non-kontradiktie-princiep is „aufgehoben". „Ik ben ik en niet hij" geldt niet zonder meer van onze verhouding met God. Het begrip „Ander" blijft noodzakelijk, maar *eigenlijk* is het onjuist, daar God zó een Ander is, dat Hij méér is wat ik ben, dan ikzelf. Nu stelt GUARDINI op sommige plaatsen juist dit inzicht als het wezen van het religieuze bewustzijn, schijnbaar het tegenovergestelde van wat we juist zagen. Toen was „religieus denken" immers precies betrokken op het zien van God als de Totaal-Andere[62]). In feite hebben natuurlijk *beide* momenten religieuze en wetenschappelijke betekenis.

Tenslotte: dat GUARDINI werkelijk bedoelt op metafysiek plan te spreken, blijkt verder nog uit zijn verhandeling over „Verwandtschaft - Besonde-

---

59) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 243.

60) GUARDINI, R., *o.c.*, S. 246; kursivering van ons.

61) Zie bv. GUARDINI, R., *Welt und Person*, S. 36 ff.; *Existentie in het Geloof*, Tielt/Den Haag, 1957, blz. 72-83 *(Gläubiges Dasein*, Würzburg, 1951, S. 78-85); *Der Mensch und der Glaube*, Leipzig, 1932, S. 213; *De Heer*, blz. 576 v. *(Der Herr*, S. 572 f.).

62) Cfr GUARDINI, R., *Welt und Person*, S. 42.

rung" en ,,Einheit - Mannigfaltigkeit" als ,,transzendentale Gegensätze" [63]). Deze, naar zijn zeggen ongeveer in de zin der thomistische trancendentalia opgevat, steunen op de Gegensätzlichkeit als zodanig, en gelden voor *al* het eindige, wat onze verhouding tot God impliceert [63bis]).

### III. Het denken en Christus

Hoewel dit alles van groot belang is voor een juist inzicht in GUARDINI's werk, plaatst het zijn denken nog niet in de christelijke ruimte, waarbinnen het slechts ,,volledig" te begrijpen is.

We willen daarom proberen na te gaan, wat GUARDINI verstaat onder christelijk denken en christelijke wetenschap. Het christelijk denken is voor hem een *levende werkelijkheid,* zoals iedere denkaktiviteit, en juist daardoor kan het realiteit kennen. De aard van dit leven is echter christelijk; dat betekent, dat wij *in* Christus leven en Hij *in* ons. Dit leven is allereerst fundamenteel *anders* dan ons leven-vanuit-de-scheppende-God. Het is leven vanuit Christus, Wiens Persoon méér openbaart dan dat God Schepper is. Het is dit leven, juist voorzover *dit* méér ons in het Doopsel als nieuwe werkelijkheid van onszelf geschonken wordt en door ons in geloof aanvaard. Deze vernieuwing van onze persoon is radikaal: Gods scheppende aanwezigheid aan ons maakt ons tot ons-zelf; maar in Christus-in-ons is deze aanwezigheid ,,aufgehoben" tot een aanwezigheid boven de schepping uit. Als deze nieuwe aanwezigheid, die vergezeld gaat van het blijvend niet-God-zijn van onze eigen persoon, een diepere openbaring is van Gods onvermoede *transcendentie,* dan is Christus juist in de *eenheid* van zijn Persoon, waarin Hij ,,toch" volledig mens is, de *extreme* openbaring van deze transcendentie. Christus is het volkomen nieuw en oorspronkelijk begin, zó, dat spreken over een loutere scheppingsorde een abstraktie is, een autonoom maken van een ,,gedeelte" van de werkelijkheid, *analoog* met het zich-verzelfstandigen van de mens in de Godsontkenning: een denk-zonde.

Dit alles zal hopelijk iets duidelijker worden in wat volgt. De verhouding tussen de orde van de Openbaring en die van de Schepping is voor GUARDINI analoog met de verhouding tussen God en de menselijke persoon. De betekenis hiervan is, dat Openbaring en Schepping een dergelijke Gegensatz vormen als God en mens. Dat houdt dan in, dat er tussen Openbaring en Schepping een ,,breuk", maar tevens kontinuïteit is.

Hernemen we kort de Gegensatz God - mens, zoals die in het vorige gedeelte naar voren trad.

Voor *sommigen* is de mens ,,'auf Gott hin geschaffen', und seine Existenz ist die der Gottbezogenheit" [64]). Zonder deze ,,ist das 'geistbegabte Lebewesen' noch kein eigentlicher Mensch (...). Jenes Lebewesen ist nur erst Rohstoff, Vorstufe oder miszglückter Wegwurf des Menschen" [65]).

---

[63]) GUARDINI, R., *Der Gegensatz,* [1]1925, S. 88 ff.

[63]bis) Voor wat voor ons de Gegensatz in God zelf kan betekenen, cfr *Der Gegensatz,* [2]1955, S. 85 f. en S. 125 f. voetnota 29.

[64]) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein,* S. 107 voetnota.

[65]) GUARDINI, R., *o.c.,* S. 106 voetnota.

Voor *anderen* is deze „Gottesgemeinschaft" (...) „nur eine *Sinn*beziehung des *seins*mäszig in sich fertigen Menschen zu dem ihm 'gegenüber' oder 'über' ihm stehenden Gott" [66]).

GUARDINI meent, dat men de juiste verhouding pas kan zien als men probeert, deze extremen samen te denken. Het eerste moment afzonderlijk legt de waarde van de mens te zeer buiten, het tweede te zeer in hem zelf. *Tegelijkertijd* meent GUARDINI echter, in de lijn van het dynamisch-existentiële kennen, een beslissende klemtoon op het eerste te moeten laten vallen.

Deze beide aspekten, met dezelfde klemtoon, vinden we terug in de manier, waarop volgens GUARDINI de Openbaring en de Schepping tegenover elkaar staan en in elkaar grijpen. De twee tegengestelde meningen over de vraag, of de creatio ad Deum al of niet tot het wezen van de mens behoort lopen immers parallel met de tegengestelde meningen aangaande de gerichtheid van de natuur op de genade, zijn de grond hiervan, en komen meestal juist hierin tot uiting. We behandelen GUARDINI's opvatting over de verhouding natuur - genade hier uitsluitend voorzover ze de levende werkelijkheid van ons *kennen* betreft.

Christelijke kennis is een voltrekken van de kenontmoeting *in* Christus. Ze wordt gedragen door een christelijk bewustzijn. Dit „christelijk bewustzijn" betekent wezenlijk meer dan „geloof". Geloof is het antwoord van geest en hart op de Openbaring. „Dieser Glaube kann aber wesentlich praktischer Natur bleiben, das Stellungnehmen und Tun bestimmen, während das Denken sich aus der algemeinen Geisteshaltung der Zeit heraus vollzieht und vom Glauben her nur gewisse Berichtigungen empfängt" [67]). Het christelijk *bewustzijn* ontstaat, wanneer het denken zijn maatstaven voor wat waar en vals is niet aan het natuurlijk ervaren en denken ontleent, maar uit de Openbaring ontvangt. Deze tegenstelling „niet - maar" moet men radikaal nemen, in het verlengde van de „breuk", die het dynamisch kennen ervaart tussen God en zichzelf. Het christelijk bewustzijn moet werkelijk aan *zichzelf* ervaren, dat Christus het *absolute begin* is, Degene, die niet vanuit iets anders begrepen mag worden en tegenover Wie *al* het natuurlijke in het niets verdwijnt, *tot en met het denken voorzover het uit zichzelf tot God komt*. De „nieuwe waarheid" is in de „nieuwe schepping" uiterst belangrijk: „Ebenso wichtig wie die *metanoia* des Willens, ja im Ganzen des christlichen Daseins weiter tragend, ist die des Denkens" [68]). GUARDINI verlangt dus een „Um-denken" in de meest diepe zin. Christus zelf wordt dan letterlijk de *kategorie* van het denken: „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt" [69]). Op dit niveau is niet alleen datgene wat Christus *zegt* waar, maar *is* Christus de Waarheid: „Christus hingegen ist wirklich (...) 'die

[66]) GUARDINI, R., *ibid;* kursivering van ons. - Men lette op het uiteenliggen van Sinn en Sein.

[67]) GUARDINI, R., *Glaubenserkenntnis,* Würzburg, 1949, S. 141.

[68]) GUARDINI, R., *Die Offenbarung,* S. 100.

[69]) GUARDINI, R., *Das Wesen des Christentums,* Würzburg, 1939, S. 81.

Wahrheit', durch die alles Seiende ins Offene kommen (...) kann" [70]).

Vanzelfsprekend brengt deze denkwijze het natuurlijke denken in grote moeilijkheden. Wie is Christus, wanneer we om Hem te begrijpen geen beroep mogen doen op ons natuurlijk ervaren en denken? In de poging om dit denken te verwezenlijken zou het bewustzijn komen tot een allerlaatste uitzuivering van zichzelf, en daarmee tot zelfvernietiging. Ook hier wordt dus weer duidelijk, dat het intuïtief-dynamische kennen, dat deze poging draagt, niet buiten zijn tegenpool kan. Alle aspekten van het kennen, die we tot nu toe gezien hebben, blijven hun waarde hier dan ook behouden: onze natuurlijke Godskennis, onze kennis van de diepte van ons mens-zijn, van ons lichaam en van de dingen. Zelfs krijgen deze aspekten hier een onvergelijkelijk veel diepere waarde. Is dit niet het geval, dan verwoest de poging Christus „zuiver" te zien, als Degene die van boven komt, alles. Allereerst de werkelijkheid en waarde van ons mens-zijn. Vervolgens de Kerk, eerst de „zichtbare", daarna ook de „onzichtbare". Zo wil het denken immers het existentieel karakter van de Verlossing handhaven: het op-*mij*-betrokken-zijn, waarbij dat „ik" dan reeds als extreem-spiritueel gedacht wordt: ik-alleen. Daarna wordt de ogenblikkelijkheid van het heil verwoest: ons *reeds*-gered-zijn. Tenslotte verwoest dit denken de Inkarnatie-werkelijkheid ook in de historische Christus, en heft zich zo op in... naturalisme. De aanwezigheid van het natuurlijke denken in het christelijke is dus fundamenteel. Ze is dit zelfs zó, dat ze voor dit laatste *alles* betekent: ze draagt ook de poging, Christus „zuiver" te zien.

Alvorens over te gaan tot een meer preciese weergave van GUARDINI's gedachten over de struktuur van het christelijk denken, moeten we eerst nog een ander fundamenteel kenmerk hiervan belichten.

Christelijk denken is voor GUARDINI namelijk wezenlijk *kerkelijk* denken. In de Kerk hebben we deel aan de blik van Christus op de wereld als geheel. Een dergelijk zicht is ook in het filosofisch denken mogelijk, maar dáár is het toch ook weer heel anders dan hier. Het filosofisch denken is, als uiting van ons menselijk leven, steeds afhankelijk van ons behoren tot een bepaald „struktuur-type". Het kan nooit ontsnappen aan de wijze, waarop het de verhouding lichaam - geest beleeft en ziet. Deze bepaalt, hoe we de werkelijkheid zien, ook op het moment, dat we een perspektief op de wereld als totaliteit krijgen. Dit blijft een *perspektief*, daar het tot stand komt doordat de denkende mens zich ziet als „*mögliche* Ganzheit" van alle „verschiedenen typischen Gestalts- und Aktmöglichkeiten". Hij kan zichzelf immers altijd alleen maar zien als *mogelijk* geheel, omdat ieder op een bepaald ogenblik voor een grens komt te staan: „Geht er in der Universalität weiter, dann verliert er die innere Spannung, Klarheit und Kraft; die Wesensstruktur löst sich auf" [71]). Ook in het christelijk denken blijft onze blik perspektivisch, maar wordt „zu einer relativen Ganzheit dadurch aufgeweitet, dasz dieser

---

[70]) GUARDINI, R., *Die Offenbarung*, S. 99.

[71]) GUARDINI, R., *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Basel, 1953, S. 32. (Heruitgave van het eerste opstel uit *Unterscheidung des Christlichen.)*

typisch bestimmte Mensch in die Kirche eingefügt ist, aus ihr heraus schaut und so an ihrer Blickhaltung teilnimmt" [72]). De Kerk, als Mystiek Lichaam van Christus, staat, evenals Christus, in en boven de historie, en in en boven de natuur, hoewel ze in zekere zin meer binnenhistorisch is dan Christus. Ze heeft echter de „Fülle einer übertypischen Ganzheit". Vooreerst door haar eigen natuur, als eenheid van alle christenen in ruimte en tijd. Daarbovenuit en vooral echter door de macht van dezelfde God, die de Openbaring voltrokken heeft. „Damit soll nicht gesagt sein, sie habe keine Fehler und unterliege dem Einflusz des Menschlichen nicht — das ist nur allzuviel der Fall. In ihrem innersten Wesen aber, da, wo sie für die Offenbarung eintritt, hält Gottes Geist sie in solcher Freiheit, dasz sie allem menschlichen Eigenwillen gegenüber das unversehrte Ganze der göttlichen Wahrheit aufrechtzuerhalten vermag" [73]).

Wat betekent deze opvatting over het denken nu voor de theologie als *wetenschap?* Bij het beantwoorden van deze vraag zullen we eerst trachten na te gaan, wat het moment van het *boven*-schepsellijke voor de theologie betekent, en vervolgens hoe de *filosofie* zich tegenover de theologie verhoudt.

Dat Christus zelf de *kategorie* van het christelijk denken is, brengt voor de theologie de noodzaak mee van een eigen *kenleer*. Deze moet zich bezig houden met vragen als: indien Christus de kategorie van ons denken is, op welke wijze zijn dan de *inhouden* van dit denken gegeven? Hoe kunnen in een dergelijk christelijk personalisme de *dingen* gekend worden? Wat is een christelijk *oordeel?* Waar blijven de natuurlijke kategorieën, in het denken gebaseerd op algemene *begrippen,* in het doen op algemene normen? Hoe is de bouw van het christelijk *bewustzijn?* „Die Probleme sind auszerordentlich schwierig und es hat den Anschein als ob das theologische Denken sie noch nicht wirklich ins Auge gefaszt hätte. Es hat den Anschein als ob es seine Wissenschaftlichkeit darin suchte, die eigene Arbeit nach dem Schema der auf abstrakten Kategorien aufbauenden geschichtlichen oder philosophischen Disziplin durchzuführen — die Christlichkeit hingegen in besonderen Qualitäten des Inhalts bzw. in den autoritären Charakter der Offenbarung setzte" [74]).

Ter verduidelijking van de manier waarop GUARDINI de *eigenheid* van het christelijk denken opvat, geven we in het kort een beschrijving weer van de eigen dimensie van het christelijk *bewustzijn.*

Wanneer iemand zijn denken wil bekeren, ondervindt hij misschien lange tijd niets bijzonders; „einmal aber wird er inne, dasz er anders sieht, anders denkt, anders urteilt als vorher und als jener, der nicht an Christus glaubt" [75]). Dit is uiterst belangrijk; „so müssen wir sorgen, dasz daraus nichts Ueberspanntes wird" [76]). Dat betekent niet dat hij begaafder of beter

---

[72]) GUARDINI, R., *Unterscheidung des Christlichen,* S. 22.
[73]) GUARDINI, R., *Das Dogma* in *Glaubenserkenntnis,* S. 139 f.; cfr *Vom Sinn der Kirche,* Mainz, 1923, vooral S. 35-73.
[74]) GUARDINI, R., *Das Wesen des Christentums,* S. 82.
[75]) GUARDINI, R., *Die Offenbarung,* S. 100.
[76]) GUARDINI, R., *ibid.*

wordt: iedereen kan verstandiger zijn dan hij en steeds zal hij zich voor het aards-grote moeten buigen, ook voor het diep inzicht van een ander in een „aards" gebied. Het betekent evenmin, dat hij buitengewone dingen zal ervaren of visioenen zal hebben. „Wenn er sich selbst richtig versteht, wird er sich fest in den Alltag des Lebens stellen und ihn noch nüchterner nehmen (...) als vorher" [77]). Wel betekent het, dat hij tegenover dit bestaan en tegenover zichzelf „einen neuen Standort" zal krijgen. Hij kan „oordelen" (cfr I Kor. 2/15). Hiermee kunnen geweldige gevaren verbonden zijn: de trots van de „rechtgelovige", die zijn geloof opvat zoals sommige rijken hun geld: als „Standort für sein Selbstbewusztsein"; de fantasterij van de „verlichte" of de „Anmaszung des 'Frommen', welcher meint, der Glaube mache Lebenserfahrung, Sachkenntnis und Arbeit überflüssig" [78]). Wanneer iemand echter zuiver ziet, christelijk en menselijk redelijk blijft, dan ziet hij, waar het om gaat: de vorming van het *christelijk bewustzijn*, dat zijn gewoon-menselijk bewustzijn overstijgt. Iemand die dit ervaart, kan het overkomen, dat hij voor iets zeer groots staat, voor de gedachten van een diep denker b.v. en tegelijk weet, dat hij zelf daartegenover niet veel betekent, én dat er iets in hem is, wat dat grote overstijgt, „beoordeelt".

Een dergelijke zelfervaring van het christelijk bewustzijn, als hier op prereflexief vlak gegeven is, is ook reflexief mogelijk, en volgens GUARDINI eigen aan de dialektische theologie.

GUARDINI wil zijn denken echter zorgvuldig *onderscheiden* zien van dat der dialektische theologie [79]). De „Denkgesinnung der dialektischen Theologie", waarvoor de zin van het theoretisch denken over God er in gelegen is, „darüber zu wachen, dasz ebendieses Denken sich nicht etabliere und als einziger legitimer Akt die religiöse Entscheidung in 'Furcht und Zittern' übrigbleibe" [80]), berust volgens GUARDINI op een *natuurlijke* denkstruktuur, en vertegenwoordigt dan ook helemaal niet „het christelijk denken". Deze „Denkgesinnung" komt naar zijn mening voort uit een verabsoluteren van een *steeds* meespelend, en inderdaad uiterst belangrijk kenmoment: het dynamisch-existentiële. Een dergelijke verabsolutering simplificeert de uiterst komplexe werkelijkheid van de Openbaring. „An jeder Stelle der natürlichen religiösen Erfahrung ist Wahrheit, auf Gott hin und vor Gott; aber an jeder Stelle ist sie auch zweideutig, und daher voll Gefahr der Unwahrheit und Auflehnung. Das ist ja gerade das schwere, dasz Wahr und Unwahr, Hinweis auf Gott und Wegführung von ihm ineinanderliegen. Zu sagen: alles Irdische ist wider Gott; alles weg zu legen und den Sprung ins Radikal-Andere zu tun, wäre viel leichter — falls es nicht sinnlos und unmöglich wäre" [81]). De Openbaringswerkelijkheid is slechts dialektisch te benaderen.

Hiermee komen we voor de vraag naar de invloed van het filosofisch

77) GUARDINI, R., *ibid.*

78) GUARDINI, R., o.c., S. 101.

79) Cfr vooral GUARDINI, R., *Religiöse Erfahrung und Glaube* in *Unterscheidung des Christlichen*, S. 270-304.

80) GUARDINI, R., *Christliches Bewusztsein*, S. 239 voetnota.

81) GUARDINI, R., *Religiöse Erfahrung und Glaube* in *Unterscheidung des Christlichen*, S. 300 f.

denken op het theologische en omgekeerd. GUARDINI kent slechts één allesomvattende wetenschap: de „Katholische Weltanschauung". Dit *is* uiteindelijk de *Gegensatz* filosofie - theologie.

Bezien we eerst de invloed van het filosofisch op het theologisch denken.

Vooreerst is het voor een christelijke epistemologie van kapitaal belang, in te zien, dat reeds het natuurlijk denken over God het begripsmoment overstijgt. Een zorgvuldig onderzoek van de manier waarop dit gebeurt, kan het christelijk denken de *richting* aanwijzen, waarin het zijn eigenheid moet zoeken. En het nagaan van de manier waarop het natuurlijk denken over God zich *wetenschappelijk verwoordt* kan de plaats van de begrijpelijke uitdrukking in het *wetenschappelijke* openbaringsdenken verduidelijken.

Op een breder vlak betekent dat het volgende. Al is het Christendom wezenlijk een boven-natuurlijke godsdienst, toch kan het veel leren van een zuiver inzicht in de betekenis van natuurlijke godsdienstigheid in de overige gebieden van het menselijk leven en omgekeerd. Die natuurlijke godsdienstigheid is immers het „lichaam" van het Christendom. Binnen deze godsdienstigheid moet weer ruimte gelaten worden voor een beklemtonen van de afstand tussen haar en de andere menselijke houdingen én van hun in-elkaar-grijpen. Op deze manier kan de natuurlijke godsleer en in haar de wijsgerige antropologie van invloed zijn op de theologie. Vooral het besef, in welke mate de „vrijheid" van de menselijke geest voor de *werkelijkheid* van onze „natuurlijke" Godsontmoeting een *bestaanskwestie* is, is belangrijk. Het doorwerken van dit besef binnen de ruimte van het christelijk denken kan ons Christus' aanwezigheid in Kerk en sacramenten, *maar daar bovenuit,* doen realiseren; juist vanwege de *strikt-persoonlijke* aard van de „natuurlijke" Godservaring, waarin de Christusontmoeting zich inkarneren *moet.* Tevens, en daarin, kan het brengen tot een opnemen van al het waardevolle van de dialektische theologie *binnen* een denken dat *fundamenteel* inkarnatie-theologie blijft. Daarnaast staat, dat ook de wijze, waarop het belang van het *lichaam* voor een juist begrip van de menselijke existentie filosofisch naar voren treedt, even direkt zuiverend kan werken in het begrijpen van de Inkarnatie.

Hiertegenover staat dan de invloed van het christelijk denken op het filosoferen. Zoals „zuiver" christendom" is ook „zuivere natuur" voor GUARDINI een fiktie. Noëtisch gezien kunnen wij in de éne realiteit van ons denken ons verlost-zijn niet uitschakelen. Noëmatisch gezien staat daarnaast, dat uit de totaliteit van het *feitelijk* menselijk leven de realiteit van zonde en Verlossing evenmin zijn weg te denken. „Was aber die Welt ohne Christus und damit ohne den Vater bedeutete, können wir uns nur durch eine gewaltsame Abstraktion nahebringen. Ja diese Abstraktion gelingt uns gar nicht; nicht einmal dem, der ungläubig ist. Denn das Faktum des Christentums, die Tatsache der Erlösung, ist objektiv in der Geschichte da und macht sich geltend, bis in die Prägung der Worte, der Gedanken, der Sinngebungen hinein. Wir können sie gar nicht ausstreichen" [82]).

---

82) GUARDINI, R., *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur* in *Unterscheidung des Christlichen,* S. 195.

Van welke *aard* moet de invloed van het christelijk denken dan genoemd worden [83]). GUARDINI beperkt deze invloed uitdrukkelijk tot de *„hogere"* natuurlijke werkelijkheden [84]): de mens als persoon, en wat met het inzicht daarin samenhangt: God als Persoon, de geschiedenis, de levende geest, de vrijheid, de liefde. Deze kunnen pas „(...) durch entsprechende, *im Analogieverhältnis* zu ihnen stehende Offenbarungswahrheiten emporgehoben" worden [85]). „Die Deutlichkeit jener Gegenstände steigt und sinkt — gleiche natürliche Erkenntniskraft vorausgesetzt, mit der Intensität und Klarheit des Glaubenslebens (...). Es lassen sich seltsame Beweise dafür anführen, mitten aus unserer Gegenwart" [86]). Zo wordt „persoon" pas duidelijk naar analogie van het kindschap Gods, „geschiedenis" van Gods heilshandelen.

Dat betekent echter niet, dat het filosoferen binnen de ruimte van het Openbaringsdenken wordt vernietigd: „Die ganze Aufgabe, auch aus den Gegebenheiten der Welt mit den Mitteln natürlichen Denkens und Schaffens herauszuholen, was in ihnen liegt, bleibt (...). Ist die absolute Autonomie als falsch erwiesen, und gezeigt, dasz erst im Lichte der Offenbarung die Welt richtig gesehen wird, dann musz mit aller Energie die relative Autonomie der Weltaufgabe hervorgehoben werden" [87]).

Deze *relatieve* autonomie wordt door GUARDINI zó begrepen, dat men het filosofisch denken „rein in sich (faszt) und (...) in Lauterkeit ihren inneren Forderungen zu genügen (sucht). Das Religiöse steht hier in der Gesinnung des Denkenden; darin, dasz er am Ende vom Glauben eine Kritik entgegennehmen, und das als widersprechend Erwiesene vom Glauben her aufgegeben wird — ohne sich aber dadurch in der eigentlichen philosophischen Arbeit etwas schenken zu lassen, die nötigenfalls im 'non liquet' stehen bleibt" [88]). Hier is het geloof dus een uitsluitend *negatieve* norm. Daarnaast staat de *positieve* invloed van de Openbaring, in de zin die we boven uiteenzetten. Doordat dit een invloed via een analogieverhouding is, wordt de eigenheid van het filosoferen gerespekteerd. De filosofische *methode* schijnt er niet door te worden geraakt. Het is evenwel duidelijk, dat als het gelovig denken invloed heeft op de manier, waarop ons de betekenis van de levende geest verschijnt, de invloed er van op de opvattingen van het filosofisch denken aangaande zijn eigen taak even groot genoemd moet worden. Dat betekent, dat het theologisch denken de filosofie *zelf* haar *eigen*, filosofische weg *doet* vinden [89]).

---

83) Cfr vooral GUARDINI, R., *Lebendiger Geist* in *Unterscheidung des Christlichen*, S. 151-176.

84) GUARDINI, R., o.c., S. 160 ff.

85) GUARDINI, R., o.c., S. 162.

86) GUARDINI, R., o.c., S. 164.

87) GUARDINI, R., o.c., S. 165.

88) GUARDINI, R., *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur* in *Unterscheidung des Christlichen*, S. 194.

89) Hoe „natuur" en „genade" zich op bovenwetenschappelijk vlak tot elkaar verhouden, is door Guardini misschien wel het diepst uitgewerkt op de verschillende plaatsen, waar hij over de Voorzienigheid spreekt. Zie daarvoor o.a. GUARDINI, R., *Oefenschool voor het gebed*, 's Gravenhage, ²1952, blz. 193-219 *(Vorschule des Betens*, Einsiedeln/Zürich, 1943, S. 185-215); *God de Koning voor wie alles leeft*, blz. 27-38 *(Vom lebendigen Gott*,

Juist het samengaan van zelfstandigheid én op-elkaar-betrokken-zijn van filosofie en theologie stelt GUARDINI in staat, de ,,Katholische Weltanschauung" als een eenheid op te vatten. ,,Het is dus tijd, denkend en levend wederom voet te vatten in de christelijke existentie als geheel, waarvoor geldt: 'Alles is van u, maar gij zijt van Christus' (1 Cor. 3, 23). Tijd dat men gaat inzien, dat scheidsmuren niet dan methodische waarde hebben; dat evenwel wat er in werkelijkheid is, de wereld is en de mens daarin, aangesproken door God en geoordeeld en verlost. Tijd ook om vanuit het geheel het geheel te denken" [90]).

De praktisch onuitputtelijke veelheid van aspekten, die in GUARDINI's oeuvre naar voren komen, vinden hun oorzaak in zijn rijke opvatting van ons kennen. Een oordeel hierover is uiterst moeilijk te geven, wanneer men meer wil zeggen, dan dat zij levensecht is en ruimte laat voor werkelijk alle dimensies van het menselijk bestaan. Slechts één punt zouden we even willen aanraken: de vraag, of GUARDINI's werk een spiritualistische en, op ander vlak, fideïstische tendens vertoont. We menen dit te moeten ontkennen. De manier, waarop hij het denken-als-akt beschrijft, blijft naar onze mening té sterk gebonden aan de werkelijkheid van de *dingen*, om hem een spiritualist te noemen. Zijn oproepen van een ,,ideeënwereld" staat in dienst van zijn beschrijving van het konkrete, dat echter steeds het menselijk-konkrete is. Ook fideïsme is hem vreemd: daarvoor is de ,,sprong" in het geloof te zeer gerelativeerd en te zeer de uiteindelijke zin van een moment dat in *al* ons denken speelt. Zijn denken is alleen maar in sterke mate niet-magisch: het trekt zich terug voor wat hoger is.

Bergeyk (N.B.) W. DE GREEF, A.A.

---

S. 23-32); *Existentie in het Geloof*, blz. 39-59 (*Gläubiges Dasein*, S. 39-61); *Vrijheid, Genade, Lot*, blz. 217-227 en 244-253 (*Freiheit, Gnade, Schicksal*, S. 260-273 en 292-303); *Welt und Person*, S. 173-198; *De Heer*, blz. 536-543 en passim (*Der Herr*, S. 530-537 en passim); *Glaubenserkenntnis*, S. 63-77; *Die Offenbarung*, S. 126-128; *Was Jesus unter der Vorsehung versteht*, Würzburg, 1940. - De daar naar voren gebrachte gedachten zijn tevens belangrijk voor een juist begrip van wat Guardini bedoelt met het onderscheid dat hij herhaaldelijk maakt tussen ,,de God der filosofen" en ,,de God van Jezus Christus". Allereerst richt hij zich daarin natuurlijk tegen een bepaald *soort* filosofie, voornamelijk tegen een essentialistisch-begrippelijk denken. Maar daar boven uit waarschuwt hij ook voor de ,,levende God der filosofen", omdat ook, misschien zelfs: juist, deze ons kan brengen tot ,,ergernis" tegenover Christus, vanwege het ,,antropomorfisme" van het christelijk Godsidee. Toch is dit antropomorfisme uiteindelijk altijd slechts *schijnbaar*, wil het tot waarheid leiden. Vergelijk GUARDINI, R., *Unterscheidung des Christlichen*, S. 297. Ook christelijk denken is een menselijke aktiviteit en steunt steeds op de diepte en rijkdom van de natuurlijke Godservaring in het diepste van ons als persoon. *,,Daarbinnen"* openbaart het zich als iets *,,er buiten"*.

90) GUARDINI, R., *Vrijheid, Genade, Lot*, blz. 7. - ,,So ist es Zeit, wieder denkend und lebend im christlichen Dasein als Ganzem Stand zu fassen, für welches das Wort gilt: 'Alles ist euer, ihr aber seid Christi' (I Kor. 3, 23); Zeit, zu sehen, das alle Scheidungen nur methodischen Wert haben, hingegen, was es in Wahrheit gibt, die Welt ist und der Mensch in ihr, von Gott angerufen, gerichtet und erlöst". *Freiheit, Gnade, Schicksal*, S. 11 f.

# ZUSAMMENFASSUNG

## Die Erkenntnistheorie Romano Guardinis

Diesem Aufsatze liegt die Meinung zugrunde, es sei eine aus der Erkenntnistheorie Romano GUARDINIS sich aufrollende Zusammenschau seines ganzen Werkes möglich. Aus den Guardinischen Analysen des Lebendig-Konkreten tritt die Gegensätzlichkeit als transzendentale „Struktur" hervor: zwei Pole, beide reell, qualitativ verschieden und unreduzierbar, schließen sich gegenseitig ein und aus. Der menschliche Erkenntnisakt, *als lebendige Realität* selbst zusammengesetzt aus begrifflichem, formhaftem und intuitivem, füllhaftem Erkennen, hat *ebendarin* die Möglichkeit, das Konkretum als solches zu erfassen. Die intuitive Erkenntniserfahrung erweist sich als ontisch: sie ist ein lebendig-wirkliches Berühren des „Gegenstandes", das bis zur Vereinigung mit diesem gehen kann; kinetisch: Denken ist für sie durchleuchtetes Strömen, mehr als das Durchschauen statischer Verhältnisse; existentiell; definierend oder trans-noetisch; und „ideell". Der qualitative Unterschied, die Werte und der Eros nehmen in ihr eine hervorragende Stellung ein. Ebendiese Erfahrung, mehr als die des Distanz-Denkens, ist dazu geeignet, die Tiefe und das Ursprünglich-Eigene des menschlichen Geistes, den Dingen gegenüber, zu zeigen. Die in sich stehende Wirklichkeitskraft dieses Geistes bleibt jedoch immer an den im Distanz-Denken erfahrenen Begriff als ihren Leib gebunden. Person ist für GUARDINI die gegensätzliche Einheit des Geistes (der als wirklich erfahrener Geist immer irgendwie „nur" in sich steht, in dem Sinne also „reiner" Geist ist) mit dem Leibe, sofern man das sagen kann ohne den lebendigen Gegensatz zu reinem Widerspruch entarten zu lassen. Der sich im Denken so erfahrenden Person entsteht aus dieser Spannung der „Ort", in welchem die Gotteserkenntnis *Wirklichkeit* werden kann: die Interiorisierungsbewegung des Denkens führt dieses *aus* sich selbst hinaus. Während das Denken sich in dieser Weise radikal ändert, sich sogar verliert, bleibt es zugleich immer es selbst und selbstgetreu.

Dieser ganze Erkenntniszusammenhang wird seinerseits vom christlichen Denken überstiegen. Die Ursprünglichkeit des Geistes dem Leibe gegenüber und seine Einheit mit ihm werden beide gewahrt, wie auch die eigene Art des sich auf diesen beiden Momenten stützenden „natürlichen" Gottesverhältnisses. Zugleich aber wird alles auf ein zuerst Unsägliches hin überwunden, indem der menschgewordene Gott *in* uns lebt, und wir *in* Ihm. Die Folgen dieser Tatsache für das christliche Denken sind nach GUARDINI noch kaum gesichtet. Wir versuchten seine Ideen zu zeigen an dem Unterschied und dem Zusammenhang von Philosophie und Theologie. Dabei ergab sich, daß es im christlichen Denken einen rein-christlichen Raum genau so wenig — und so viel — gibt wie im Menschen einen bloßen Geist und in der natürlichen Gotteserkenntnis einen rein-dynamischen Denkakt; daß alles vielmehr ein Ganzes bildet, in welchem alle einander freilich nicht ebenbürtigen Momente sich dialektisch verbinden.

# DE CANONISCH GOEDGEKEURDE VORMEN VAN VOLMAAKTHEIDSLEVEN IN DE KERK

Bedoeling van dit artikel is: de fundamentele leer van de Kerk over de „Staten van volmaaktheid" uit te tekenen, zoals de pauselijke documenten [1]) deze hebben voorgehouden, en in canonische rechtsvormen vastgelegd. Sedert de uitgave van de Codex — in veertig jaar tijds — is op dit gebied zeer veel veranderd. Men maakte meer vooruitgang in de laatste decennia dan in de lange periode, die zich van het Concilie van Trente (1565) tot aan de promulgatie van de Codex (1917) uitstrekte.

Op dit ogenblik heeft de Kerk niet alleen het kloosterleven erkend als *eerste* en *volledige* staat van volmaaktheid. Ze heeft verder de gemeenschappen zonder publieke geloften als *tweede* staat van volmaaktheid aanvaard, dit in de Constitutie „Provida Mater Ecclesia", waarin ze ook een *derde* staat van volmaaktheid canonisch goedkeurde [2]), de seculiere Instituten voor priesters en leken. Omdat deze Instituten zowel priesters als leken groeperen, spreken we hier niet, zoals het nog al te dikwijls gebeurt, van „Lekeninstituten", maar wel van „seculiere Instituten" [3]).

---

1) Deze documenten zijn de Constitutio apostolica „Provida Mater Ecclesia" van 2 febr. 1947 (*A.A.S.*, 39 [1947] 114-124), het Motu Proprio „Primo Feliciter" van 12 maart 1948 (*A.A.S.*, 40 [1948] 283-286) en de Instructio „Cum Sanctissimus" van de Congregatio der Religieuzen van 19 maart 1948 (*A.A.S.*, 40 [1948] 293-297). Van groot belang voor de verdere ontwikkeling van het godgewijde leven in de Kerk waren de volgende twee toespraken van Paus PIUS XII: de toespraak aan het Tweede Internationaal Congres voor de leden der staten van volmaaktheid 9 december 1957 (*A.A.S.*, 50 [1958] 34-43) en de Radiotoespraak aan de Slotzusters 19 juli 1958 (*A.A.S.*, 50 [1958] 562-570). Andere pauselijke teksten hebben nog enkele punten van deze algemene leer van PIUS XII verder belicht: De Constitutio Apostolica „Sponsa Christi" van 21 november 1950 (*A.A.S.*, 43 [1951] 5-24) en de Encycliek „Sacra Virginitas" van 25 maart 1945 (*A.A.S.*, 46 [1954] 161-191).

2) We zeggen „canonisch" goedgekeurd, d.i. door het kerkelijk gezag officieel goedgekeurd. Bepaalde auteurs brachten hier een onderscheid tussen de *canonisch-goedgekeurde* staten van volmaaktheid en de seculiere instituten als derde maar alleen *juridisch-erkende of goedgekeurde* staat van volmaaktheid. Dit onderscheid kwam vooral hierop neer, dat de verbintenissen in de seculiere Instituten, en bizonder de geloften, als *vota privata*, privé-geloften beschouwd werden — de Constitutie „Provida Mater" noemt ze nog uitdrukkelijk zo — en dat de leden van deze Instituten hun eigen canonisch statuut bewaarden, nl. ze bleven seculiere priesters of leken en hoorden dus canonisch bij de eerste of derde stand van personen in de Kerk: *clerici, religiosi, laici*. Op deze driedubbele verdeling van canon 107 is heel het persoonrecht van de Codex uitgebouwd. Verdere studies hebben aangetoond, dat de verbintenissen in de seculiere Instituten wel *publiekrechtelijk* waren, en dat hun godgewijde leven ook hun eigen *statuut* in de Kerk wijzigde, zonder nochtans hun *sociaal* milieu in de maatschappij te veranderen. Zie W. BERTRAMS S.I., *De publicitate iuridica statuum perfectionis Ecclesiae* in *Periodica*, 47 (1958) 115-165.

3) Nog steeds schrijft of spreekt men misleidend over de seculiere Instituten alsof ze *lekeninstituten* waren. Deze onnauwkeurige terminologie wijst dikwijls op een veel dieper misverstand omtrent de natuur zelf van deze nieuwe vorm van godgewijd leven.

Zo had de Kerk in 1948, na het Motu Proprio „Primo feliciter", drie staten van volmaaktheid kerkrechtelijk erkend. Wij zeggen „kerkrechtelijk", om de *officiële* goedkeuring van een „staat" goed te onderscheiden van de waarde die elke *persoonlijke roeping* tot het evangelisch leven in één van die staten van volmaaktheid mocht bezitten. Men mag zich niet beroepen op de kerkrechtelijke goedkeuring van een canonische staat van volmaaktheid om een persoonlijke roeping af te wegen. Iedere gedoopte moet in eigen levensstaat heilig worden. Maar de Kerk geeft haar voorkeur aan canonisch georganiseerde levensstaten, ten einde de heiligheid *gemakkelijker* en *beter* te bereiken.

Daarom zijn deze staten nog niet van louter juridische aard! Op zich zelf bezitten ze een *juridische* entiteit, in zover zij door de kerkelijke wetgeving officieel werden erkend en goedgekeurd. Deze goedkeuring echter houdt rekening met een speciale roeping, en met zeer bijzondere geestelijke waarden: genade van de stichter, evangelische raden, kerkelijke zending, eigen levensideaal in de overgave aan God. Die overgave aan God is niet uitsluitend mogelijk in die drie staten van volmaaktheid, al moeten we erkennen dat het in die levensstaten is, dat zij nu het meest voorkomt, uit de kracht van de Geest, die de Kerk en haar leden bezielt en heiligt.

Laten we dit dus klaar vasthouden: de hele waarde van de staten van volmaaktheid reduceren tot een louter *juridische* structuur, die geen *morele* waarde zou hebben, vertekent de waarheid en vermindert de waarde van dit juridisch leven, dat wezenlijk deel uitmaakt van het leven van de Kerk en zo diep verbonden is met haar geest. Zij kan het grote sacrament, het oersacrament Christi, niet zijn, tenzij *in* en *door* de uiterlijke tekens die haar leven uitdrukken, beveiligen en bewaren. Hierbij behoren haar wetgeving en haar organisatorische structuur.

Paus PIUS XII zou deze canonische structuur nog verder uitbreiden. Om aan de eisen van de Geest, die in de Kerk steeds nieuwe levensvormen doet ontstaan, beter te kunnen beantwoorden, keurde de Paus, in 1957, bij gelegenheid van het 2de Congres over de Staten van Volmaaktheid, een nieuw levensstatuut goed, waarbij gedoopten zich volledig aan God toewijden in het apostolaat — en dus in de wereld — zonder verplicht te worden door de Kerk als groep in één van de drie voornoemde staten van volmaaktheid opgenomen te worden of als dusdanig te worden erkend. We geven hier deze belangrijke tekst: „Naar dit ideaal (van de christelijke volmaaktheid) is ieder christen geroepen met al zijn krachten te streven, maar het wordt op volkomen en zekerder wijze verwezenlijkt in de drie staten van volmaaktheid zoals deze door het Kerkelijk Recht en de reeds aangehaalde Apostolische Constituties worden bepaald. In het bijzonder opent de Constitutie 'Provida Mater' van 2 februari 1947, over de 'seculiere Instituten' de toegang tot de staten van volmaaktheid aan het grootst mogelijk aantal zielen die in onze tijd vurig verlangen een volmaakter leven te leiden. Zeker, deze Constitutie bevestigt dat de groeperingen, die niet voldoen aan de voorgeschreven normen, geen 'staten van volmaaktheid' zijn, maar zij beweert niet dat er buiten deze staten geen echt streven naar de volmaaktheid bestaat.

Wij denken op dit ogenblik aan die vele mannen en vrouwen uit alle standen, die in de moderne wereld de meest verschillende beroepen en taken vervullen en, uit liefde tot God en om Hem te dienen in de naaste, Hem hun persoon en heel hun werk toewijden. Zij verplichten zich tot het naleven van de evangelische raden door private en geheime geloften, welke alleen God kent, en laten zich leiden, voor wat de onderwerping der gehoorzaamheid en de armoede betreft, door personen, die de Kerk hiervoor geschikt heeft geoordeeld en aan wie Zij de taak heeft toevertrouwd om anderen in de beoefening van de volmaaktheid te leiden. Geen enkel der wezenlijke elementen van de christelijke volmaaktheid en van een effectief streven naar haar verwezenlijking ontbreekt bij deze mannen en vrouwen: ze hebben er derhalve werkelijk deel aan, al behoren zij niet tot een juridische of canonische staat van volmaaktheid" [4]).

Geen jaar later kwam de Paus terug op deze algemene erkenning, en ging nog een stap verder. Hier volgt de tekst: „Wij willen U doen opmerken dat er te midden van de wereld, in het geheim, door een klein aantal mensen een leven van beschouwing wordt geleid. In onze toespraak van 9 december 1957 op het 2e Internationaal Congres over de Staten van volmaaktheid (A.A.S., 50 [1958] 34-43), hebben we gezegd dat er op onze dagen christenen zijn die zich door private en geheime geloften verplichten tot de evangelische raden. Aan God alleen hebben zij hun geheim toevertrouwd. Wat de gehoorzaamheid en de armoede betreft, staan zij onder de leiding van personen die, wegens hun bekwaamheid, door de Kerk werden aangesteld om anderen te helpen in het nastreven van de volmaaktheid. Zij leiden een leven van ware christelijke volmaaktheid maar buiten alle canonische vormen der 'volmaaktheidsstaten'. Toen hebben wij ons besluit in de volgende woorden uitgedrukt: 'Geen enkel der wezenlijke elementen van de christelijke volmaaktheid en van een effectief streven naar haar verwezenlijking, ontbreekt bij deze mannen en vrouwen: ze hebben er derhalve werkelijk deel aan, al behoren zij niet tot een juridische of canonische staat van volmaaktheid' (A.A.S., 50 [1958] 36).

Dit besluit mogen wij toepassen op dit leven van beschouwing waarin men naar de volmaaktheid streeft door het onderhouden van de drie geloften, onafhankelijk en vrij van de canonische vormen voorzien door de Apostolische Constitutie 'Sponsa Christi'. De meest geschikte levensvoorwaarden voor deze levenswijze zijn moeilijker te bereiken dan voor het actieve leven, maar toch is het mogelijk ze te verwezenlijken. Deze personen zijn door geen enkel canonisch slot beschermd. Afzondering en ingetogenheid beoefenen zij op een heldhaftige wijze. In het Evangelie van Sint Lucas vinden wij een dergelijk voorbeeld: de profetes Anna die na zeven jaar huwelijk zich in de tempel had teruggetrokken, 'waar zij de Heer diende in gebed en vasten'

---

4) *A.A.S.*, 50 (1958) 36. In deze laatste uitspraak heeft PIUS XII duidelijk de gelijke waarde van de termen *juridisch* en *canonisch* willen bevestigen. Dit stelt o.i. een einde aan de controverse die met de verschijning van de Constitutie „Provida Mater" tussen verschillende canonisten ontstond. Had de Paus een onderscheid tussen deze termen willen aangeven, dan had hij het over de *„canonische en juridische* staten van volmaaktheid gehad.

(Lc. 2, 37). De Kerk weet dat een dergelijke vorm van beschouwend leven bestaat en zij hecht er haar principiële goedkeuring aan" [5]).

Wat Pius XII in 1957 voor het *apostolisch leven* in de wereld had goedgekeurd, werd nu in juli 1958 ook als mogelijkheid aanvaard en goedgekeurd voor het *monachaal leven* d.i. voor een leven dat voor God alleen in gebed en inwendige eenzaamheid gevoerd wordt. Zo werd een soort eremitisme en een versoepeld cenobitisme in deze moderne wereld erkend. Deze godgewijden kunnen alleen, of in groep, de drie evangelische raden onderhouden, zich daartoe tijdelijk, maar ook eeuwig verbinden, en leiding zoeken bij priesters die hiervoor zijn goedgekeurd, de biechtvader of de geestelijke leider, of een prister die zulke groepen met toelating van de Ordinaris leidt.

A. We zullen eerst deze *vijf* vormen van canonisch erkend godgewijd leven in de Kerk kort analyseren.
B. Daarna ons even bezinnen op de *grondelementen* van deze verschillende roepingen.
C. Eindelijk de *zin en de waarde* van deze levensvormen in de Kerk zo goed mogelijk aangeven.

## A. De vijf vormen van canonisch erkend evangelisch leven in de Kerk

De bovenaangehaalde goedkeuringen bevestigen, dat de christenen voortaan over *vijf* canonisch erkende „mogelijkheden" beschikken om een godgewijde leven te leiden in de Kerk: het religieuse leven (C.J.C. can. 492-672), de gemeenschappen zonder publieke geloften die het religieuse leven navolgen (C.J.C. can. 637-681), de seculiere Instituten (A.A.S., 39 [1947] 114-124), de apostolisch (A.A.S., 50 [1958] 36) of monachaal (A.A.S., 50 [1958] 566-567) ingerichte groepen van godgewijd leven in de wereld.

Het *kloosterleven*, na de Codex, veronderstelt publieke plechtige of eenvoudige geloften, de „vita communis", en een zeker „*fuga a mundo*" die duidelijk in de Constitutio apostolica „Provida Mater Ecclesia" als kenmerk van dit leven wordt aangegeven. Het is ook de eerste en „volledige" staat van volmaaktheid, omdat heel het leven *sub regula* staat, in blijvende afhankelijkheid van de oversten, in een gedurig samen-zijn in broederlijke liefde. Dit leven is een publiek, niet alleen een persoonlijk maar gemeenschappelijk getuigenis van evangelisch leven. Het brengt het volle beeld van het Caritas-ideaal van de Kerk in al zijn dimensies, en wel op de meest publieke en officiële wijze, met plechtige goedkeuring van de hiërarchie. Dit leven is op zichzelf reeds een *zending*, een gestadige getuigenis van het Evangelie, in een kerkelijke instelling gevat, en door de Kerk bevestigd. Wij moeten nochtans in dezen niet overdrijven. Het eschatologisch aspect van dit leven brengt niet met zich mede, dat het kloosterleven de volmaakte uitbeelding is van de stad Gods op aarde. Het bevat een *streven* naar dat ideaal van eenheid in liefde, maar verstrekt geen realisatie van de hemelse

---

[5]) *A.A.S.*, 50 (1958) 566-567.

waarde, die pas in het hiernamaals volkomen zal verwezenlijkt worden.

De *sociëteiten zonder publieke geloften* bezitten zekere verbintenissen, die wel officieel opgenomen worden onder de vorm van gelofte, belofte of eed, maar niet door de overheid, *in naam van de Kerk,* aanvaard worden. Essentieel voor deze instelling is de „vita communis", het samenleven, dat nochtans *in iure* niet zo strikt is als het gemeenschapsleven van de kloosterlingen, en wel wegens het eigen statuut van deze sociëteiten in zake armoede. De leden mogen soms het beheer van hun goederen bewaren, en voorzien, gedeeltelijk althans, in hun eigen onderhoud.

De *seculiere Instituten* hebben, in de regel, noch publieke geloften, noch „vita communis". Ideëel gesproken zijn het Instituten die het christelijk getuigenis onder de vorm van *„loutere tegenwoordigheid in de wereld"* in eigen beroep en sociaalmilieu aanwezig stellen. Het evangelisch leven, dat ze leiden, veronderstelt dat ze de Evangelische raden niet alleen affectief (affective), maar effectief (effective) beleven. Daartoe verplichten ze zich op grond van een belofte, van een gelofte, eed of toewijding. De verplichting tot evangelische zuiverheid kan alleen door een gelofte, een eed of een toewijding op zich genomen worden. De belofte is dus een verbintenis ten overstaan van het Instituut. Ze kan dus niet als rechtstreekse verplichting tegenover God aangewend worden. De eed, de gelofte of toewijding binden de ziel aan en vóór God [6]).

*De vrijere vormen van godgewijd leven in de Kerk* kunnen zowel *apostolisch* als *monachaal* gericht zijn. Zij, die dit leven leiden, kunnen ofwel aan rechtstreeks apostolaat doen, ofwel louter de „tegenwoordigheid in de wereld" beoefenen. Ze kunnen ook een strict monachaal leven leiden: eremitisme of een zeer soepel cenobitisme... Er worden hier ook, zoals in de seculiere Instituten, geloften of andere verbintenissen voorzien. Deze echter worden enkel en alleen *„in solo foro interno"* afgelegd, al moet toch nu reeds gezegd worden, dat de algemene goedkeuring die hen door de Kerk gegeven werd, deze verbintenissen uit het eenvoudig en strict „forum internum" halen, daar in de Kerk hun bestaan en goedkeuring een openlijk en publiek feit is geworden.

Wij zouden deze vierde vorm van godgewijd leven als *„apostolische tegenwoordigheid in de wereld"* kunnen betitelen en de vijfde als *„godgewijde afzondering in de wereld"*.

### B. De grondelementen van het godgewijde leven

Uit al deze feiten komen nu drie grondelementen van het godgewijde leven duidelijk naar voren: de evangelische raden, de toewijding aan God, en het kerkelijk aspect van het godgewijde of volmaaktheidsleven.

---

[6]) Het is onjuist te menen, dat de seculiere Instituten geen geloften afleggen en steunen op eed of beloften. Er zijn seculiere Instituten die *publieke* geloften afleggen. Deze gunst — door bepaalde canonisten afgekeurd — wordt nu bij herziening van de Constituties soms ingetrokken. Enkele Instituten hebben als vorm van verbintenis de „consecratio", de „toewijding" genomen. We hopen in een speciale studie de zin van deze nieuwe verbintenissen aan te geven.

Wat ons vooreerst treft is dat de Kerk beslist het accent is gaan leggen op deze evangelische realiteit van *de drie raden*. Deze evolutie in de leer was noodzakelijk. Waar men nog vóór enkele jaren het steeds had over de „drie geloften", zal men nu meer naar de kern van de zaak moeten grijpen, de eigenlijke evangelische raden nl., die op verschillende wijze beleefd kunnen worden, en waartoe men zich ook door andere verbintenissen dan door geloften kan verplichten. Volgens de constitutio „Provida Mater Ecclesia" kan men zich tot het naleven van deze evangelische raden verbinden door gelofte, belofte, eed en consecratie. In de pauselijke documenten zelf kan men hier een duidelijke evolutie waarnemen: waar PIUS XII in betrekking met de seculiere instituten het eerst over *vota privata* had, zien we nu de Heilige Stoel, sinds 1949, spreken van officieel erkende verbintenissen, semi-publieke banden of nog sociëtaire verbintenissen; vandaar spreekt men nu van *vota* (privata) *recognita, vota semi-publica* of *vota socialia* [7]).

De tweede waarde die deze laatste jaren meer op de voorgrond trad, is de *toewijding aan God*. Het heeft het positief aspect van het godgewijde leven in een beter licht gebracht. De evangelische raden zijn middelen om een hoger christelijk leven te leiden; ze zijn negatieve middelen, al zijn ze dit niet exclusief. Ze hebben een positieve waarde, en drukken op de meest afdoende wijze de liefde tot God uit, die eigen is aan dit godgewijde leven en het zijn laatste zin geeft [8]). Maar de verbintenis tot het beleven van de drie evangelische raden, op zich zelf genomen, zijn nog niet de toewijding aan God, wel het symbool ervan, het teken van deze overgave en de beste wijze om onze trouw in die overgave aan God te beschutten en te bestendigen [9]).

---

[7]) De verbintenissen, en, zeer speciaal de geloften in de seculiere Instituten afgelegd, worden bij de herziening van de Constituties door de H. Stoel *vota recognita* genoemd; ook *vota socialia*: geloften in groepsverband afgelegd, ook wel eens *vota semi-publica*. De beste benaming lijkt ons deze te zijn: *vota recognita*. Zo kan men de *vota solemnia* en *simplicia* als kloostergeloften beschouwen: ze worden door de Kerk goedgekeurd, erkend en aanvaard. De verbintenissen in de tweede staat van volmaaktheid, gemeenschappen zonder *publieke* geloften en met gemeenschappelijk leven hebben canonisch een grotere „publiciteit" dan die van de seculiere Instituten. Ze zijn *niet publiek*, omdat ze niet *door de overste in naam van de Kerk* aanvaard worden. Maar ze zijn wel *publiekrechtelijk* erkend als verbintenis in een *canonisch erkende levensstaat*. Een canonisch erkende staat heeft altijd een publiekrechtelijke waarde. De verbintenissen in losser verband zouden wij *vota approbata* noemen, daar ze door PIUS XII zo niet als verbintenis in een staat van volmaaktheid erkend, dan toch officieel *goedgekeurd* werden.

[8]) Essentieel is dus de *consecratio Deo*, die steeds een *consecratio Deo et animabus* is. Toewijding in liefde blijft als de persoonlijke overgave steeds van de intensiteit van de caritas afhankelijk; de christelijke liefde is altijd liefde tot God en tot de mensen. De seculiere Instituten laten dus toe zich volledig aan God te geven: *plena et totalis consecratio* (1947). De „plena et totalis consecratio" is dus persoonlijk afhankelijk van een eigen roeping. Institutioneel is zij sterker kerkelijk gebonden door solemnele geloften: *plenior et arctior consecratio* zegt PIUS XII in „Sponsa Christi" (1951). Die sterkere banden zijn zowel gemeenschapsverplichtingen als persoonlijke verplichtingen. Deze moeten niet als „louter juridisch" beschouwd worden, maar wel als het kerkelijk inbouwen van de eigen roeping. We hopen later op dit punt terug te komen.

[9]) Wij onderscheiden dus de *consecratio Deo* van de drie evangelische raden, de *consilia evangelica*. Hoe belangrijk de raad en de gelofte van gehoorzaamheid ook weze, we

De derde waarde is het *ecclesiaal karakter* van het godgewijde leven. Deze overgave aan God is alleen mogelijk *in de Kerk*, onder haar leiding, met haar goedkeuring en onder hare bescherming. Normaal gesproken zijn de overgave aan God en de evangelische raden steeds het voorwerp van een gestadige zorg van de hiërarchie geweest. Institutioneel gebeurt deze toewijding aan God in een staat van volmaaktheid, in een gemeenschap die door de Kerk erkend is [10]). Een godgewijd leven is dus steeds ecclesiaal [11]). Nu meer dan ooit, daar het ook buiten de drie totnogtoe goedgekeurde staten van volmaaktheid, de goedkeuring van de kerkelijke overheid meedraagt. Daarom mogen we zeggen dat de verbintenis tot het beleven van de drie evangelische raden steeds door de Kerk erkend of goedgekeurd wordt, zodra ze, ook in los verband, door een morele verplichting in het persoonlijk leven definitief wordt vastgelegd. Ook wanneer het zo discreet mogelijk gebeurd, „met privé-geloften door de biechtvader alleen gekend". Die verbintenis heeft trouwens niet het louter *privé*-karakter van een gewone gelofte, die men in geweten aflegt en waarmee een christen zich b.v. verplicht op

---

zouden toch niet willen zeggen dat door die bepaalde raad of gelofte de christen *zich vollediger aan God toewijdt*. Evangelisch wordt deze fundamentele toewijding verwezenlijkt in de liefde, die dan hare uitdrukking en haar symbool vindt in de driedubbele verbintenis voor de Kerk. Deze verbintenis kan verschillende vormen aannemen; een gelofte, een belofte, een eed en een akte van toewijding. Trouwens, louter formeel gezien, is deze fundamentele toewijding, als *consecratio*, onderscheiden van de verplichting tot het beleven van de drie evangelische raden. En moreel gesproken blijft deze toewijding steeds bepaald door de theologale deugd van liefde.

[10]) Een levensstaat is steeds communitair: in gemeenschap. Alle seculiere Instituten zijn o.i. „leven in gemeenschap", niet alleen om reden van hun algemene goedkeuring als „staat van volmaaktheid", of hun individuele goedkeuring door de hiërarchie als seculier Instituut op diocesaan of universeel plan, maar ook door het samenleven en samenzijn van hun leden, ook in die Instituten waar noch gemeenschappelijke huizen zijn, noch samenwonen onder welke vorm ook. Iedere goedgekeurde groep in de Kerk vormt zich tot *ecclesiola in Ecclesia*.

[11]) Het canonisch aspect van de staten van volmaaktheid en van iedere andere vorm van godgewijd leven in de Kerk bestaat essentieel in hun gemeenschapsstructuur en vertolkt hun gemeenschappelijk leven. Wie nu dit „juridisch" element van het „gemeenschappelijke" aspect van hun leven onderscheidt wordt het slachtoffer van een misvatting betreffende de natuur zelf van de Kerk, waarbij onder haar scherpste vorm de „Kerk van de liefde" van de „Kerk van het recht" werd onderscheiden. De Encycliek „Mystici Corporis" heeft deze distinctie besproken en verworpen. Noteren we hier, dat een gemeenschap *in* de Kerk een min of meer autonoom gemeenschappelijk leven kan leiden, en in de mate dat zij haar autonomie uiterlijk verscherpt, scheidt ze zich ook sterker af van de gemeenschap der gelovigen. Daarentegen een groep die zich in het leven van de Kerk wil inschakelen, zal een minder autonoom en afgezonderd leven leiden. Indien de *ecclesiola in Ecclesia* meer getuigt van het Hemelse Jerusalem, zal ze zich hierom ook afzonderen van de wereld *en* van de gemeenschap der gelovigen. Daarom is een monastische gemeenschap meer afgezonderd en een apostolisch Instituut, ook met solemnele geloften en zonder koorgebed, toch nog *ecclesiola in Ecclesia*, maar met vrijere en soepeler vormen. Wat ze wellicht verliest aan getuigeniskracht, herwint ze in apostolische werkkracht *in* de Kerk en *buiten* de Kerk. De seculiere Instituten vormen op hun eigen wijze een „kleine Kerk in de grote Kerk"; wat ze verliezen aan groepsleven, compenseren zij door adaptatie aan het gemeenschapsleven van de locale of de universele Kerk en door inbouw in hun communiteitsleven. Ze gaan soms verder in de mate dat dit gemeenschapsleven van de Kerk het hunne wordt.

bedevaart te gaan. Ook al worden die „banden" alleen „in foro interno" genomen, toch zijn ze niet louter privaat en de goedkeuring, die PIUS XII z.g. hun gaf, volstaat om ze boven het strikt privé-leven van de gelovigen onder te brengen in het publieke leven van de Kerk.

## C. De verschillende roepingen in het kerkelijk-goedgekeurd godgewijde leven

Een verdere bezinning over deze kerkelijke documenten en over de instellingen die hiermede werden goedgekeurd, heeft een groter belangstelling voor het godgewijde leven gewekt en reeds een diepe hernieuwende invloed uitgeoefend. Het wil ons voorkomen, alsof in de Kerk deze roepingen zich klaarder gaan aftekenen, en beter naar eigen waarde worden beoordeeld [12]).

Twee levenswijzen staan nu scherp tegenover elkaar: de *fuga a mundo*, de volledige afzondering en de vlucht uit de wereld, en de *praesentia in mundo*, de volledige inschakeling in de wereld, de tegenwoordigheid in de wereld. Tussen die twee uiterste vormen van godgewijd leven staat het *publiek-apostolische leven* als derde levensvorm van het godgewijde leven: het is een leven *in* de wereld. Zij bewaart nochtans de inwendige eenzaamheid van de monnik (beschermd door een relatieve clausuurwet), en past zich aan de concrete situatie van de Kerk aan, op deze éne uitzondering na, dat het direct en publiek apostolaat steeds een publiek getuigenis van het evangelie moet zijn met het contrast dat hiermee in een zondige wereld noodzakelijk verbonden blijft.

Deze drie *grondvormen* van het godgewijde leven staan niet exclusief tegenover elkaar. In feite worden ze zelden zuiver naar hun ideële structuur in de bestaande Congregaties, in de Sociëteiten zonder publieke geloften en in de seculiere Instituten verwezenlijkt. Men ontmoet telkens verschillende doseringen van deze grondelementen. Chronologisch ontstond het religieus-monastische leven eerst; later hebben de seculiere Instituten en de vrijere vormen van godgewijd leven zich stilaan ontplooid door zich vrij te maken van monastische inzichten en cenobitische levensvormen. Ook in het abdijleven moet men vaststellen, dat de nood aan priesters zeer dikwijls seculiere levensvormen heeft opgelegd, die op zichzelf beter passen bij apostolische instituten en alleen aanvaard werden met apostolische doeleinden.

De uithuizigheid van de priester-monnik, zijn gemakkelijkere omgang met de buitenwereld hebben zeker op de stilte en de ingetogenheid van vele

---

[12]) We hebben deze drie roepingen reeds beschreven in onze studie *La théologie de la vocation* in *Cahiers de la Roseraie* V, Lumen Vitae, Brussel, 1956, p. 72-73. We hebben ze daar als volgt ingedeeld: de *monastische* roeping, de (publiek-) *apostolische* roeping en de *seculiere* roeping. We spreken liever van monastische roeping dan van „contemplatief" leven. In ieder van die roepingen kan en moet men een contemplatief leven leiden. Daarom ook menen we dat de vroegere indeling tussen *contemplatief*, *actief* en *gemengd* leven misleidend kan zijn. Deze indeling werd o.i. terecht verworpen door A. VAN BIERVLIET, C.ss.R., consultor bij de Congregatie der Religieuzen in zijn artikel *Vie religieuse contemplative, mixte, active* in *Revue des communautés religieuses*, 31 (1959) 18-24.

kloosters en abdijen een schadelijke invloed gehad [13]). Men kan ook het tegenovergestelde opmerken: monastische invloeden zijn schadelijk geweest voor een echt apostolisch leven, zowel voor Instituten die het publiek apostolaat op zich genomen hebben, als voor diegene die het apostolaat van de loutere tegenwoordigheid in de wereld beoefenen.

Bijzonder in het vrouwelijk kloosterleven heeft men zich moeilijk vrij gemaakt van de monastische praktijken. Vele Congregaties hebben een dubbel leven geleid: een cenobitisch leven met koorgebed en monastische observantie én een steeds verder doorgedreven apostolische werkzaamheid, dat een grote inspanning en aandacht vereist. Zodat beroepsleven en inwendig leven deze religieusen in een conflictsituatie brengen, die zij moeilijk kunnen dragen. Dit wordt gemakkelijk een oorzaak van een diepe ontreddering of van een volledige ontmoediging. Ligt hier niet één van de oorzaken van de aanvragen tot secularisatie of exclaustratie in het vrouwelijke kloosterleven?

Naar men hieruit kan besluiten, zou het wenselijk zijn het monastische leven volledig in ere te herstellen, de monastische afzondering strikter door te voeren, een eigen levensstatuut voor de monniken uit te bouwen en in dat *Jus monasticum* niet alleen de cenobieten, maar ook de kluizenaars kerkrechtelijk als religieuzen te beschouwen [14]). Meteen zou een vernieuwd kloosterrecht de vorming en de studies van monniken en van de apostolisch gerichte religieuzen op een meer aangepaste wijze organiseren.

Ten slotte staan wij ook voor een ander probleem: er komen vele seculiere Instituten op. Zijn ze niet te talrijk? Paus PIUS XII was er erg bezorgd om, en waarschuwde uitdrukkelijk voor het gevaar al te vlug en niet degelijk gevormde seculiere Instituten goed te keuren [15]). Bij vele kloosterlingen

---

[13]) „De 31 Oostenrijkse abdijen staan in voor 409 parochies (15 % van het totaal). Vanzelfsprekend moet het kloosterleven in de grotendeels leegstaande reuzenabdijen ernstig lijden onder deze uithuizigheid der monniken — die overigens een erfenis is van het Jozefisme, cfr. J. KERKHOFS, S.J., *Europa en zijn priesters* in *Streven*, 13 (1960) 360-365. Om andere redenen nog is het echte monastisch leven bedreigd: THOMAS MERTON, O.C.R. in *Het stille leven* heeft erop gewezen dat men opnieuw een strict monastisch leven wil leiden, als monnik en niet als priestermonnik, met meer handenarbeid, meer inwendig gebed, minder lang of ingewikkeld koorgebed. Daarom bespreekt hij nieuwe stichtingen als die van Cuernavaca, Mount Saviour, Weston. In diezelfde richting werkt Bouricos in de Landes, cfr. A. M. HENRY, O.P., *Un monastère simple* in *La Vie Spirituelle, Supplément*, 10 (1957) 178-192 en PEREGRINUS, *Eine neue monastische Lebensform: die Bruderschaft der Jungfrau der Armen*, in *Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatsschrift Erzabtei Beuron)*, 35 (1959) 492-495.

[14]) Zie J. WINANDY, O.S.B., *Pour un statut canonique des ermites* in *La Vie Spirituelle, Supplément*, 10 (1959) 343-351. Kluizenaars in het Oosterse recht zijn en blijven lid van een *cenobitische gemeenschap*. De Kerk kan geen regel toestaan voor één alleenstaande eremijt. Steeds zijn er eremijten geweest in de Benediktijner Orde en S. BENEDICTUS beschouwt het eremitisme als een volmaakter vorm van monastische leven waarop het cenobitische leven moet voorbereiden. Zie *Regula Monachorum*, hfst. I, Ed. SCHMITZ, Maredsous, 14-15.

[15]) Het wil ons voorkomen dat vele seculiere Instituten minder goed starten, omdat ze te *„kloosterlijk"* zijn, een religieuze mentaliteit bewaren, de seculariteit als kenmerk van hun speciale roeping in de Kerk niet klaar inzien, en dus ook niet ten volle kunnen beleven.

komt weleens een andere bezorgdheid naar voren: gaan er niet door deze gemakkelijkere vorm van volmaakt leven vele roepingen voor het kloosterleven verloren? Laten we eerst rustig vaststellen dat dank zij de seculiere Instituten vele roepingen, die vroeger niet tot hun recht kwamen, nu tot volle ontplooiing komen. Zo zijn er wellicht nu meer roepingen tot de staten van volmaaktheid dan vroeger. Vroeger waren vele jongeren, die zich totaal aan God wilden geven, genoodzaakt in het klooster te treden om hun verlangen naar evangelisch leven in te volgen, al waren ze niet altijd in staat de kloosterlijke observanties goed te onderhouden. Nu vinden ze hun eigen weg in een meer geadapteerd en een sterker apostolisch gericht godgewijd leven. De seculiere roeping is inderdaad een particuliere roeping; ze moet goed onderscheiden worden van de monastische of publiek-apostolische roeping [16]. Ze heeft haar eigen eisen en haar bijzondere levenswetten. Priesters zullen mettertijd die roeping leren ontdekken, ze zullen ze beter begrijpen en de zielen die haar moeten involgen, gemakkelijker kunnen helpen en leiden. Dit duidelijker onderscheid zal ook voor de andere vormen van roeping tot het godgewijde leven voordelig zijn: daar zij steeds beter hun specifieke waarden zullen erkennen en ze trouwer beleven.

Zo staan we na de constitutio ,,Provida Mater Ecclesia'' en de verdere uitspraken van PIUS XII voor een nieuw begin: Gods geest werkt duidelijk in zijn Kerk. Zonder de vroegere vormen van het godgewijde leven geweld aan te doen of overbodig te maken, heeft Hij steeds de kracht om deze te vernieuwen en te verjongen, door andere vormen van evangelisch leven in de Kerk mogelijk te maken.

Heverlee-Leuven J. BEYER, S.J.

## SOMMAIRE

### Les cinq formes de vie consacrée dans l'Eglise

Après les approbations que donna S.S. Pie XII aux Instituts séculiers comme troisième état de perfection et aux deux autres formes de présence au monde, comme vie apostolique et comme vie monastique, un travail de réflexion s'impose. Il permet un retour à l'essentiel en théologie et en droit canonique.

Ces cinq formes de vie évangélique sont désignées aujourd'hui sous le nom de *vie consacrée* et, grâce aux interventions de la hiérarchie, leur caractère ecclésial a été mieux mis en relief. En effet, toute *consécration à Dieu* est par essence même et en vertu de la charité qu'elle exprime, une *consécration aux âmes*. Cette consécration ne peut se faire que dans le Christ et son Eglise. Elle est toujours un engagement plus au moins publique de vie évangélique, d'après son degré d'extériorisation dans la vie sociale et la valeur juridique de son statut canonique. La vie religieuse est à ce titre l'état

[16]) Zie G. LAZZATI, *Secolorità e Istituti secolari*, in *Rivista di ascetica e mistica*, 1958. Het artikel is ook in brochuurvorm verschenen. Zie ook J. M. PERRIN, O.P., *Essence de l'état de perfection et mission des Instituts séculiers*, in *La Vie Spirituelle, Supplément*, 10 (1959) 371-393.

de perfection canonique le plus complet et le plus public dans l'Eglise. Ceci posé, il faut bien reconnaître que les formes d'engagements — qui peuvent varier et ne sont plus les seuls voeux de religion — sont elles aussi toujours plus ou moins publiques: on parlera donc de voeux *publics* de religion, solennels ou simples, de voeux *reconnus* dans les sociétés sans voeux publics et dans les Instituts séculiers, de voeux *approuvés* ou *simplement connus* de l'Eglise dans les formes plus souples de vie consacrée dans le monde.

Une autre mise au point qu'impose ce travail de réflexion se rapporte aux vocations: trois types de vocations évangéliques se détachent toujours plus nettement des formes canoniques reçues: la *vie monastique*-cénobitique ou érémitique (d'où l'importance d'un droit monastique) — l'*apostolat public* — sacerdotal ou non-sacerdotal (d'où la nécessité d'une spiritualité propre à ce type de vocation. Trop de Congrégations religieuses ont mené une double vie, monastique et apostolique; régime que les jeunes ne peuvent plus assimiler) et enfin la *présence au monde*, la vocation séculière (Il ne faut pas la confondre avec la sécularité canonique!); cette vocation semble être propre au laïcat et trouve sa forme la plus originale dans la vie de stricte présence apostolique dans le monde, grâce à la compétence professionnelle.

# SINN UND STRUKTUR DER SPÄTPHILOSOPHIE SCHELLINGS[1])

„Das Christentum in seiner Reinheit ist das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten muß. Dies sei hier nicht gesagt, um mich gegen jene zu verteidigen, die meine Philosophie unaufrichtig heißen und irreligiös — denn es gibt keine irreligiöse Philosophie, weil Philosophie ohne Religion ein Unding ist — sondern deswegen sage ich es, weil ich es für nichtswürdige Feigheit halten würde, nicht zu erklären, daß ich gerade aus der Schrift des Neuen Testamentes meine Beruhigung gezogen habe und — wie ich hoffe — auch andere dieselbe finden sollen. Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist *christliche* Philosophie, und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie"[2]).

Das sind programmatische Sätze, in denen SCHELLING seine Philosophie als christliche Philosophie verkündet. Programmatisch nicht nur durch den sehr grundsätzlichen Inhalt der Aussage, die keinen Zweifel läßt über das letzte und eigentlichste Wollen des späteren SCHELLING, sondern programmatisch auch durch den Zeitpunkt und die Umstände, in denen er diese Worte gesprochen hat. SCHELLING war an die neuerrichtete Universität München berufen worden und begann im Wintersemester 1827/28 dort seine Vorlesungen. Bereits in der 2. Vorlesung spricht SCHELLING diese grundsätzliche Stellungnahme aus, die für sein ganzes Spätwerk Gültigkeit behält.

Wir stehen hier am Beginn der Spätphilosophie SCHELLINGS, die in der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" gipfeln wird. Nachdem SCHELLING jahrelang, fast zwei Jahrzehnte lang vergeblich gerungen hatte um eine neue christliche Philosophie in der Gestalt der „Weltalter", reift nun gegen Ende seines Lebens eine Philosophie heran, die wirklich bedeutende Ansätze und Einsichten enthält, die aber lange Zeit unverstanden und unbeachtet geblieben ist, während sie heute mehr und mehr in ihrer Bedeutung gewürdigt wird. Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß SCHELLING hier in aller Ausdrücklichkeit das Grundproblem des deutschen Idealismus, das Problem einer transzendentalen Selbstbegründung der Vernunft, wiederaufnimmt, über den ganzen bisherigen Idealismus, auch über HEGEL hinaus weitertreibt und so den Idealismus zugleich vollendet und überwindet, indem er ihn aufhebt in einer christlichen Metaphysik.

---

[1]) Als Vortrag gehalten an der Philosophischen Fakultät S.J. Berchmanianum in Nimwegen am 24. März 1959.

[2]) Horst FUHRMANS, *Dokumente zur Schellingforschung* II. *Schellings Vorlesungen vom W.S. 1827/28:* Kant-Studien 47 (1955/56) 280.

Für diese Spätphilosophie SCHELLINGS charakteristisch ist die bekannte, wenn auch viel umstrittene Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie, so daß man mit dem Auftreten dieser Unterscheidung in SCHELLINGS Denken den Beginn seiner eigentlichen Spätphilosophie ansetzen kann. Um den Sinn dieser Zweiheit im Denken SCHELLINGS richtig zu verstehen, muß man zurückgreifen auf ihren Ursprung, um von da aus die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung in ihrer Grundstruktur richtig in den Blick zu bekommen. Wir wollen darum zunächst von der Vorbereitung und sodann von der Vollentfaltung der Spätphilosophie SCHELLINGS sprechen.

1.

Die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie taucht gerade in derjenigen Vorlesung das erste Mal auf, aus der die angeführten Sätze über die christliche Philosophie stammen. Nach München berufen, kündigt SCHELLING für das erste Wintersemester 1827/28 als Thema seiner Vorlesungen an: „System der Weltalter". Er bleibt also dem Grundanliegen und qualvollen Bemühen vieler Jahre treu. Er will in Vorlesungen dasjenige bieten, was schriftlich auszuarbeiten nie gelungen ist. Aber in der Durchführung wird aus diesen Vorlesungen etwas ganz anderes als das, was wir aus den „Weltalterentwürfen" kennen. SCHELLINGS Denken stößt in eine völlig neue Dimension vor, und es bereitet sich hier zum erstenmal das Spätwerk in seinen Grundlinien vor: eben die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie. Was ist damit gemeint? Diese Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten und wurde auch verschieden, wenigstens verschieden akzentuiert und nuanciert beantwortet. Im Sinne SCHELLINGS gewinnen wir aber eine erste Antwort gerade aus jenen Münchener Vorlesungen von 1827/28, weil dort das Grundanliegen SCHELLINGS sehr deutlich hervortritt, ohne daß die Begriffe negative und positive Philosophie schon terminologisch und systematisch so fixiert sind wie später [3]).

Negative und positive Philosophie sind hier — in den Münchener Vorlesungen — gleichbedeutend mit logischer und geschichtlicher Philosophie. Was heißt das? Die *logische Philosophie* beherrscht nach SCHELLING das ganze neuere Denken von DESCARTES, SPINOZA bis FICHTE und HEGEL. Es ist ein Denken, das sich allein in logischen und logisch notwendigen Zusammenhängen der Sätze bewegt. SCHELLING bringt als klassisches Beispiel die Aussage SPINOZAS: „Die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine Winkelsumme gleich zwei Rechten ist." Das heißt aber, so fährt hier SCHELLING fort, „daß zwischen Gott und den Dingen kein anderer Zusammenhang als ein logischer ist... eine notwendige Emanation aus Gott, eine bloß notwendige Folge der göttlichen Idee, welche Folge modo aeterno... ohne Zutun seines Willens hervorgeht" [4]). Bloß logische Philosophie bedeutet also die

[3]) Das Manuskript dieser Vorlesungen ist nicht erhalten. Doch fand Horst FUHRMANS eine sehr genaue Nachschrift, die er im Auszug wiedergibt und auswertet a.a.O.: Kant-Studien 47 (1955/56) 273-287.

[4]) H. FUHRMANS a.a.O. 280.

Aufhebung alles realen Geschehens in einen idealen, logisch notwendigen Zusammenhang. Das aber nennt SCHELLING hier das negative Prinzip. Dieses negative Prinzip bedeutet Notwendigkeit, das positive Prinzip dagegen Freiheit.

Damit stehen wir schon bei dem, was SCHELLING jetzt *geschichtliche Philosophie* nennt; gegenüber einer bloß logischen, logisch notwendigen Gedankenverknüpfung handelt es sich hier um die reale und konkrete Wirklichkeit der Geschichte. Wenn SCHELLING aber von Geschichte spricht, geht es ihm gar nicht darum, etwa im modernen Sinn eine Philosophie der Geschichte oder der menschlichen Geschichtlichkeit zu begründen. Und wenn er das tiefste Wesen einer geschichtlichen Philosophie in der Freiheit gegenüber der logischen Notwendigkeit sieht, so geht es ihm gar nicht darum, die menschliche Freiheit im Raum der Geschichte und als Wesensprinzip der Geschichte aufzuzeigen. Auch dies wäre eine Aufgabe, vielleicht sogar eine dringende Aufgabe seiner Zeit gewesen gegenüber der Hegelschen Aufhebung der gesamten Geschichte in die logische Notwendigkeit eines dialektischen Prozesses. Das, worum es SCHELLING hier geht, ist — kurz gesagt — gar nicht die Freiheit des Menschen, sondern die Freiheit Gottes; es geht ihm wesentlich um die freie Schöpfungstat, aus der allein — jenseits aller logischen Notwendigkeit — die Wirklichkeit der Welt, die Wirklichkeit der Geschichte und der Heilsgeschichte verstanden werden können. So stehen sich logische und geschichtliche Philosophie oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, negative und positive Philosophie gegenüber als „System der Notwendigkeit" und „System der Freiheit", wie SCHELLING selbst formuliert [5]).

Damit ist der entscheidende Ansatz gegeben. Von hier aus muß man die Zweiheit von negativer und positiver Philosophie verstehen, die für das ganze Spätwerk SCHELLINGS kennzeichnend ist, wenn SCHELLING auch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen negativer und positiver Philosophie hier noch wenig Klarheit erreicht. Jedenfalls aber will er ebenso wie in dem späteren System nicht die negative durch die positive Philosophie ersetzen. Die logische Philosophie ist nicht falsch; sie ist wahr, aber unvollständig, sie verlangt die Ergänzung durch die positive Philosophie. Die logische Philosophie wird erst falsch, wenn sie sich als das Ganze und Volle ausgibt und damit die Ergänzung durch die geschichtliche Philosophie ausschließt. Sie ist eben nur das Negative und als das Negative berechtigt; sie wird erst falsch, wenn sie sich selbst als das Positive ausgibt und damit das wahrhaft Positive ausschließt [6]). Und das wird einer der entscheidendsten Punkte der Hegelkritik des späteren SCHELLING [7]). SCHELLING erkennt das Verdienst HEGELS an, daß er als erster den rein logischen Charakter einer apriorischen Vernunftwissenschaft im Sinne der Wissenschaftslehre FICHTES oder des Identitätssystems SCHELLINGS erkannt hat; es war folgerichtig, daß eine solche Wissenschaft für HEGEL zur „Wissenschaft der Logik" wurde. Aber

---

[5]) X 58; vgl. X 36 u.a.

[6]) H. FUHRMANS a.a.O. 281 f.

[7]) Bes. in den Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie: Hegel": X 126-164.

SCHELLING macht HEGEL den Vorwurf, daß er den negativen Charakter der logischen Philosophie nicht erkennt, sondern in ihr die Positivität aller Inhaltlichkeit zu erfassen und zu begreifen versucht hat, d.h. daß er die logische Philosophie selbst nicht nur als negative, sondern als positive Philosophie angesetzt und damit ihre wesentliche Grenze überschritten hat.

Dennoch wird in SCHELLINGS erstem Ansatz — der Münchener Vorlesungen — noch nicht ganz klar, in welchem Sinn und in welchen Grenzen die negative Philosophie berechtigt ist, in welchem Bereich die bloß logische Verknüpfung ihre Geltung hat und wo ihre Grenzen liegen. Denn das Verhältnis zwischen negativer und positiver Philosophie wird hier noch nicht auf die Zweiheit von Wesen und Dasein oder von Möglichkeit und Wirklichkeit zurückgeführt, wie das später geschehen wird und wodurch erst eine letzte Klärung des Verhältnisses möglich wird. Ebenso wenig wird geklärt, wie und in welchem Sinn die Erfahrung dadurch von neuem in ihr Recht eintritt. Dieser Gedanke kommt erst seit SCHELLINGS „Darstellung des philosophischen Empirismus" [8]), die in den ersten Münchener Jahren entstanden ist, deutlicher zur Geltung. Ohne darauf näher einzugehen, dürfen wir gleich übergehen zur Vollentfaltung der Spätphilosophie SCHELLINGS in der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung".

## 2.

Die Spätphilosophie SCHELLINGS ist nur in Form von Vorlesungen erhalten, die er zum Teil mehrmals sowohl in München als auch in Berlin gehalten hat, wohin er 1841 — nun schon 66-jährig — 10 Jahre nach dem Tode HEGELS berufen wurde mit der ausdrücklichen Absicht, daß er „der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus" entgegenwirke, wie es in dem Berufungsschreiben hieß. Diese Vorlesungen enthalten sicher viel Mythologie und Theosophie, viel üppig wuchernde Phantasie, krause Spekulation und willkürliche Konstruktion, die sich in SCHELLINGS Denken mit echten und tiefen Einsichten seltsam vermengen. Allein diese Einsichten, die problemgeschichtlich wirklich weiterführen, wollen wir herausheben, indem wir die Grundstruktur dieser Philosophie in ihrer Zweiheit von negativer und positiver Philosophie aufzeigen wollen, wie sie vor allem in der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie" [9]) und in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" [10]) enthalten ist. Denn hier zeigt sich ein geistiges Ringen, das weit über den bisherigen Idealismus hinauswächst und in sehr eigenständigem Denken einen Zugang zur christlichen Philosophie, zur Gotteslehre und Schöpfungslehre gewinnt.

Das, was SCHELLING *negative Philosophie* nennt, ist — ganz dem Anliegen des deutschen Idealismus entsprechend — „reine Vernunftwissenschaft a priori", in der die Vernunft nichts anderes voraussetzt als sich selbst, sich auf sich selbst richtet und sich selbst begreifen und begründen will [11]).

---

[8]) X 225-286.
[9]) XI 249-572.
[10]) XIII 1-174.
[11]) Vgl. XIII 57.

SCHELLING stellt nun die Frage: Was findet die Vernunft in sich selbst als ihren ursprünglichen Inhalt vor? Die Antwort darauf ist: Die Vernunft weiß sich als das „Erkenntnisvermögen überhaupt" [12]), als die „unendliche Potenz des Erkennens" — unendliche Potenz, „die in ihrem eigenen und ursprünglichen Inhalte... die Nötigung hat, zu allem Sein fortzugehen, indem nur alles Sein (die ganze Fülle des Seins) der unendlichen Potenz entsprechen kann" [13]). Hier bestimmt SCHELLING das metaphysische Wesen der Vernunft ganz ähnlich wie die Scholastik als „facultas entis", als unendliche Potentialität des Geistes, die nur in der unendlichen Aktualität der Fülle des Seins ihre Erfüllung finden kann, und deshalb aus ihrer wesenseigenen Dynamik alles Seiende in seinem Sein zu erfassen strebt.

Was ist aber der ursprüngliche Inhalt der Vernunft? Es muß ein Inhalt sein, der noch nicht in wirklichem Erkennen gesetzt ist, sondern in allem wirklichen Erkennen vorausgesetzt wird, also ein apriorischer Inhalt ist [14]). Wenn dieser apriorische Inhalt aber der unendlichen Potenz des Erkennens entsprechen soll, alles Erkennen aber dem Sein entspricht, so kann nur die „unendliche Potenz des Seins" [15]) der ursprüngliche Inhalt der Vernunft sein, d.h. eine apriorische Unmittelbarkeit des Seins, ein ursprüngliches „Vorwissen um Sein" — mit HEIDEGGER zu sprechen — ein „vorgängiges Seinsverständnis" oder — wie SCHELLING hier sagt — der „unmittelbare Begriff des Seins" [16]). Wenn man die idealistische Herkunft SCHELLINGS bedenkt, kann man nur staunen, wie richtig und metaphysisch tief die Einsicht ist, zu der hier SCHELLING vorgedrungen ist.

Die unendliche Potenz des Seins drängt aber, gerade weil sie bloße Potenz, aber aktive Potenz des Geistes ist, danach, überzugehen in das Sein: Sie ist „im Begriff überzugehen in das Sein; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seins" [17]). Das bloße Seinkönnen (als der ursprüngliche Inhalt der Vernunft) geht also notwendig über zum Seienden (zur wirklichen Erkenntnis dessen, was ist). Damit ist aber noch nicht etwa das Seiende der Erfahrung gemeint; wir stehen hier in der rein apriorischen Vernunftwissenschaft, die aus sich selbst ihren Inhalt produzieren und deduzieren soll. Dieser Uebergang geht also nur auf das „was ist (nicht daß es ist)" [18]), sie erreicht nur die Washeit, nicht das Dasein, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Seienden. Oder richtiger: Sie trifft wohl das wirkliche Seiende, aber nicht als wirkliches, sondern nur als a priori mögliches. Darum bleibt diese Ableitung ein „bloß logischer Prozeß" [19]), wie SCHELLING selbst sagt, ihr Ergebnis ist „eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft bewegen" [20]). Das ist deutlich gegen HEGEL.

[12]) XIII 62.
[13]) XIII 63.
[14]) Vgl. XIII 62.
[15]) XIII 64.
[16]) XIII 64.
[17]) XIII 65.
[18]) XIII 66.
[19]) XIII 65.
[20]) XIII 66.

aber auch gegen FICHTE und nicht zuletzt gegen SCHELLINGS eigene Frühphilosophie gesagt: Sie war in der logischen Welt verblieben. Dennoch geht darin die Vernunft schon über sich selbst hinaus zum Seienden. Aber in diesem Hinausgehen will sie „nichts als ihren ursprünglichen Inhalt" [21]), jedoch nicht nur als unendliche Potenz des Seins, sondern als den „unendlichen Aktus des Seins", das Seiende selbst, αὐτὸ το ὄν; das wahrhaft Seiende, ὄντως ὄν [22]).

Nun ist aber weder das einzelne Seiende, zu dem die Erkenntnis übergegangen ist, noch die sich darin selbst aktuierende, sich selbst vollziehende Vernunft das Seiende selbst; denn sie ist ein Uebergehendes, ein Werdendes, darum etwas, was ist und nicht ist zugleich, also nicht das reine Ist, das reine Sein selbst. Dieses reine Sein kann die Vernunft also nur erreichen durch „Ausschließung des anderen, was nicht das Seiende selbst ist" [23]), sie kann es nicht unmittelbar erreichen sondern nur mittelbar: durch Abhebung und Abgrenzung von dem, was ist, aber nicht das Sein selbst ist. Die Vernunftwissenschaft hat von diesem reinen Sein nur einen negativen Begriff und — so fügt SCHELLING hinzu — „hiermit ist denn also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben" [24]). Dieses Seiende selbst ist zwar der erste und unmittelbare Inhalt der Vernunft, es ist das absolute Prius aller logischen Deduktionen der Vernunft, aber es ist in sich selbst nicht faßbar, es sei denn auf dem Umweg über das endliche und zufällige Seiende und durch vermittelte Negation des Seienden, ohne daß sich also die endliche Vernunft in der Reflexion selbst einholen, ihr absolutes Prius im Wissen aufheben könnte.

Damit sind sachlich sehr wichtige Aussagen gemacht. Denn SCHELLING lehnt hier eindeutig klar seine frühere Lehre von der intellektuellen Anschauung ab; wir haben keine unmittelbar geistige Schau des Absoluten. Aber SCHELLING richtet sich damit auch gegen die Dialektik HEGELS, die das Absolute selbst als den ursprünglichen Inhalt der Vernunft restlos einzuholen und zu begreifen beansprucht, wenn auch durch logisch dialektische Vermittlung. Dagegen haben wir — nach SCHELLING — nur einen negativen Begriff, der wesentlich durch negative Abhebung vom relativen und endlichen Seienden das absolute Sein begrifflich zu erreichen vermag. Und schließlich wird hier das Wesen der negativen Philosophie gerade dadurch begründet, daß sie nur einen negativen Begriff des Absoluten erreicht. Schon daraus wird deutlich, wie zentral die Frage der Gotteserkenntnis in die Bestimmung der negativen und positiven Philosophie eingeht.

Damit stehen wir schon an der Grenze der negativen Philosophie. Sie hat ihren höchsten Begriff: das „Seiende selbst" oder, wie SCHELLING auch sagt, das „unzweifelhaft Existierende" oder „notwendig Existierende" erreicht. Aber dieses Absolute, zu der das Denken aufgestiegen ist, ist noch nicht das wirkliche Absolute, sondern nur ein gedachtes, ein begriffliches, ein mög-

---

21) XIII 69.
22) Vgl. XIII 70.
23) XIII 70.
24) Ebd.

liches Absolutes. Die reine Vernunftwissenschaft kann es nur als das absolute Prius alles Seinkönnenden in seiner Möglichkeit erfassen, sie hat es nur im Begriff, nur in der Idee, noch nicht in der Wirklichkeit. Um nun das Absolute in seinem wirklichen Sein zu erreichen und zu erfassen, muß die Vernunft noch einmal, noch radikaler über sich selbst hinaus- oder aus sich hinausgehen, d.h. sie muß das Sein aus sich heraussetzen und sich selbst — der Vernunft — voraussetzen als das „Sein vor allem Denken". Das ist nach SCHELLING ein Akt der „Ekstase"[25]), ein Sich-Uebersteigen und Sich-Verlassen, zugleich ein Akt der Unterwerfung unter das Sein, „um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt... zu gelangen, den sie darum nun auch ewig besitzt"[26]). An einer anderen Stelle spricht SCHELLING von der „großen Krise" der Vernunft[27]). Sie besteht darin, daß die Vernunft sich selbst verläßt und übersteigt, indem sie erkennt, daß sie in der eigenen Immanenz ihren absoluten Inhalt nicht finden kann, sondern eben die Immanenz der reinen Vernunft sprengen muß in der Transzendenz auf das wirkliche „Sein vor aller Vernunft". Und dies ist bereits der Grundakt der *positiven Philosophie*.

Es ist nicht ganz leicht zu sagen, was SCHELLING den entscheidenden Anstoß zu dieser Ekstase der Vernunft gibt. Zunächst begründet sie SCHELLING allein durch ein praktisch-religiöses Postulat: Denn auf der Ebene der negativen Philosophie bleibt noch die Kluft zwischen mir und Gott[28]), zwischen dem Begriff Gottes und dem wirklichen Gott. Aber das Ich „verlangt nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist... der der Herr des Seins ist"[29]). Es will den Gott, der „nicht in der Idee", sondern „außer und über der Vernunft"[30]) ist. Dieses „Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist nichts anderes als das lautwerdende Bedürfnis nach der Religion"[31]). Eine Religion ist nur möglich gegenüber dem wirklichen Gott, dem persönlichen und freien Gott.

Damit ist die wirkliche Existenz Gottes zwar postuliert, aber nicht rational bewiesen. Doch beweisbar ist sie nach SCHELLING im strengen Sinne nicht. Mit dem Akt der Ekstase wird vielmehr ein neuer Anfang gesetzt, ein neues Prius vorausgesetzt, das sich aus der negativen Philosophie schlechthin nicht ableiten läßt, weil es die Ebene der negativen Philosophie schlechthin übersteigt. Die notwendige Existenz ist das absolute Prius, das schlechthin Erste, das man nicht von einem anderen her beweisen kann, sondern das in allem anderen schon vorausgesetzt ist.

Daraus wird jedoch schon deutlich genug, was SCHELLING hier eigentlich meint. Das, was er Ekstase nennt, ist nichts anderes als die Urbejahung des

---

[25]) XIII 163 u.a.
[26]) XIII 165.
[27]) Vgl. XI 565 f.
[28]) Vgl. XI 566.
[29]) Ebd.
[30]) XI 567.
[31]) XI 568.

Seins, die erste, ursprünglich unmittelbare und notwendige Affirmation des Seins, die all unserem Denken und Wissen vorausliegt und in allem Denken und Wissen enthalten ist; es ist die Affirmation des Seins als der Grundakt des Geistes, Affirmation des Seins aber als des Unbedingten, des Notwendigen, des Absoluten, eine Affirmation des Seins also, die über alles einzelne und zufällige endliche Seiende, das wir denken und wissen, hinaus auf das schlechthin Unbedingte und Notwendige, das schlechthin Absolute, das Sein selbst, geht, d.h. auf das absolute Prius, das absolute Prinzip alles Seienden. Diese Urbejahung des Seins kann nicht von anderem her bewiesen werden; sie ist das schlechthin Erste, das in allem anderen vorausgesetzt ist.

Wohl aber kann und muß noch bewiesen werden, daß dieses absolute Prius der wirkliche Gott ist. Wie geschieht das? Hier ist nun der Ort, wo sich im Denken SCHELLINGS Vernunft und Erfahrung, Apriori und Aposteriori seltsam verschränken. Die negative Philosophie hatte nur im reinen Vernunftdenken das System des Möglichen abgeleitet und als das Prius aller Ableitung das notwendig Seiende erreicht, aber im bloßen Denken, im Begriff. Am Anfang der positiven Philosophie hat die Vernunft in der Ekstase das notwendig Seiende aus sich herausgesetzt, das absolute Prius als wirkliches Sein vor allem Denken anerkannt. Nun findet die Erfahrung die wirkliche Welt vor, die Welt der Dinge, die uns begegnen. Damit ist 1. der apriorische Vernunftentwurf des Möglichen in der Wirklichkeit bestätigt; es zeigt sich, daß das Mögliche und als Mögliches a priori Erkannte tatsächlich wirklich ist und sich a posteriori als wirklich Gesetztes erweist. Damit ist zugleich 2. erwiesen, daß das absolute Prius der Vernunft der wirkliche Gott ist, der diese Welt verwirklicht hat, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit gesetzt hat, also der freie Schöpfergott. Das heißt aber, daß der ursprüngliche Inhalt der Vernunft (als das Prius der negativen Philosophie) und das absolute Sein vor der Vernunft (als der Ansatz der positiven Philosophie) jetzt konkret als Gott begriffen wird. „Die Vernunft kann das Seiende... nur als ein absolutes Außer-sich setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren)"[32]). Das „a priori Unbegreifliche" wird so „a posteriori ein Begreifliches": „Das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches"[33]). So findet die Vernunft über die Ekstase zu sich selbst zurück, sie holt Gott „außer der Vernunft" wieder ein in das Wissen der Vernunft: „Sie setzt das Transzendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses absolut Immanente zugleich als ein Existierendes zu haben"[34]). So schließt sich hier ein Vermittlungskreis, in dem die Vernunft, nachdem sie in der Negation ihrer selbst über sich hinausgegangen war, nun im Wissen um den wirklichen Gott als den ursprünglichen Inhalt ihrer selbst zu sich zurückkehrt.

---

32) XIII 162 f.
33) XIII 165.
34) XIII 170.

3.

Halten wir hier ein für einen kurzen *Rückblick*. Sicher ist SCHELLING in seiner Spätphilosophie weit hinausgewachsen über den ganzen deutschen Idealismus in all seinen bisherigen Gestalten und hat sich in erstaunlichem Ausmaß einem metaphysisch-realistischen, christlich-theistischen Denken genähert, das aber die Problematik des Idealismus in sich aufnimmt.

Dennoch müssen wir noch einige kritische Fragen stellen, die sich aufdrängen. So ist vor allem die Schellingsche Zweiheit von negativer und positiver Philosophie sehr problematisch. SCHELLING ist der Meinung, daß man zunächst im Bereich der bloßen Möglichkeit vor aller Wirklichkeit ein System der Wesenheiten und Wesensgesetze rein a priori logisch deduzieren und konstruieren könne. Damit bleibt das alte Grundanliegen des deutschen Idealismus, reine Vernunftwissenschaft a priori zu vollziehen, auch in SCHELLINGS Spätwerk noch in voller Geltung, wenn er diese Vernunftwissenschaft a priori auch zur bloß negativen Philosophie herabsetzt. Abgesehen davon, daß SCHELLING den Möglichkeitsbereich apriorischer Ableitung geradezu phantastisch ausweitet, indem er die ganze Geschichte der Mythologie und der Offenbarung, also praktisch die ganze Religionsgeschichte, schon in der negativen Philosophie rein a priori deduzieren und konstruieren zu können glaubt, stellt sich hier eine grundsätzliche Frage: Gibt es denn jemals ein Denken im Raum der bloßen Möglichkeit vor aller Wirklichkeit? Mit SCHELLING ausgedrückt: Gibt es denn eine rein negative vor der positiven Philosophie? Findet sich nicht unser Denken von Anfang an im realen und aktuellen Vollzug seiner selbst vor, also in der Realität und Aktualität des Seins — nicht aber in einer Wesensordnung des bloß Möglichen vor allem Wirklichen? Wird damit nicht eigentlich die Grundeinsicht des frühen FICHTE in den aktuellen Vollzug des Ich, der in der Tathandlung sich selbst setzt und in der intellektuellen Anschauung sich selbst weiß, preisgegeben — zugleich damit aber auch der Denkansatz des frühen SCHELLING selbst fallen gelassen? Geht nicht vielmehr das, was der späte SCHELLING Ekstase nennt und worin wir die Urerfahrung und Urbejahung des Seins erkannt haben, auch allem apriorischen, logisch deduktiven Denken als dessen Möglichkeitsbedingung voraus? Wir finden uns von vornherein im realen und aktuellen Sein vor: im wirklichen Sein, das wir aber in transzendental-logischer und metaphysischer Deduktion in seinen notwendigen Wesensstrukturen und -gesetzen einsehen können.

Weil das in SCHELLINGS Spätwerk nicht klar genug gesehen wird, muß auch der nachträgliche Sprung von der negativen zur positiven Philosophie, d.h. vom möglichen zum wirklichen Sein, fragwürdig werden. Es wird ein Sprung über den Graben, ein Sprung, der rational kaum gerechtfertigt und in seiner Notwendigkeit nicht ausgewiesen ist, ein Sprung aus der reinen Vernunft heraus in das wirkliche Sein vor der Vernunft, in das Sein aber, das der reinen Vernunft als etwas ganz anderes und Fremdes gegenüber zu stehen scheint. Es erweckt fast den Anschein, als bliebe die Wirklichkeit als solche für SCHELLING ein bloßes Postulat praktischen Vernunftglaubens

im Sinne KANTS, als bliebe darum auch die Wirklichkeit Gottes ein bloßes Postulat. Zwar dürfte es von SCHELLING selbst kaum so gemeint sein. Er meint vielmehr mit der Ekstase gewiß eine notwendige Ureinsicht des Geistes. Aber ihr Sprung in die Wirklichkeit wirkt deshalb so gewaltsam und erzwungen, weil sie erst nachträglich eingeführt wird, nachdem die reine Vernunft an die Grenze ihrer Möglichkeit gestoßen ist, nicht aber als vorgängig ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit alles Vernunftdenkens überhaupt aufgewiesen wird.

So wird denn auch — weiter — die Erfahrung sehr von außen her herangetragen, ohne in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit transzendental abgeleitet und gerechtfertigt zu werden. Die Geltung der Erfahrung innerhalb der positiven Philosophie bleibt darum sehr fragwürdig. Die Stellung und Funktion der Erfahrung für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit — auch der Wirklichkeit Gottes — bleibt unklar und zweideutig. Diese und andere Fragen drängen sich gegenüber dem Spätwerk SCHELLINGS auf.

Wenn wir aber SCHELLINGS geistige Herkunft bedenken, seine Frühphilosophie im Sinne des subjektiven Idealismus FICHTES, sein Identitätssystem im Geiste des Pantheismus SPINOZAS usw., wenn wir uns an den weiten Weg erinnern, den SCHELLING in eigenem geistigem Ringen zurückgelegt hat, kann man doch eigentlich nur staunen, wie weit er hinausgewachsen ist über den bisherigen Idealismus und wie weit er vorgedrungen ist zu einer christlichen Metaphysik im Sinne ihrer klassischen Tradition. Wenn es uns aber heute aufgetragen ist, die christliche Metaphysik unserer Tradition aus der Problematik und in der Methodik des neueren Denkens, d.h. transzendentalphilosophisch, neu zu begründen und neu zu vollziehen, dann können wir darin nicht nur von FICHTE und HEGEL, sondern auch und besonders vom späten SCHELLING viel lernen, der selbst schon den transzendentalen Idealismus aufgehoben hat in einer christlichen Metaphysik, die das wirkliche Sein anerkennt, die Transzendenz, die Persönlichkeit und die Freiheit Gottes wahrt.

Eine Frage sei aber noch zum Abschluß gestellt, die in der neueren Schellingforschung viel disputiert wird: wie sich überhaupt SCHELLINGS Spätphilosophie zum deutschen Idealismus im ganzen verhält, ob sie noch eigentlich dem deutschen Idealismus angehört, vielleicht sogar seine Krönung und Vollendung ist, oder von ganz anderen, dem Idealismus wesensfremden Ansätzen eine Philosophie der Erfahrung und der Wirklichkeit entwirft, die dem deutschen Idealismus gar nicht mehr beigezählt werden kann[35]). Die Wahrheit liegt, wie es scheint, in der Mitte. Einerseits wird der entscheidende Problemansatz des deutschen Idealismus vom späten SCHELLING durchaus nicht fallengelassen, vielmehr folgerichtig weitergeführt und zu Ende gedacht. Auch beim späten SCHELLING geht es um die transzendentale Selbstbegründung der Vernunft von jenem Einheitspunkt und Ursprungs-

---

35) Vor allem Walter SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, vertritt die Auffassung, daß die Problematik des deutschen Idealismus in Schellings Spätwerk ihre konsequente Vollendung erfährt.

grund her, der allem gegenständlichen Erkennen als absolutes Prius vorausliegt. In dieser Frage geht er aber über den ganzen bisherigen Idealismus, auch über HEGEL, noch hinaus und treibt das Problem in seine letzte Schärfe. Denn er erkennt, daß die Vernunft in ihrem aktuellen Denkvollzug nicht das Letzte, nicht das Absolute ist, ja daß sie als endliche Vernunft das Absolute nie adäquat zu erfassen und zu begreifen vermag, daß sie also gerade nicht der Ort göttlicher Selbstvermittlung ist, d.h. nicht der Ort, an dem das Absolute in geistigem Bewußtsein und Selbstbewußtsein erst zu sich selbst kommt. Er erkennt, daß die endliche Vernunft das Absolute voraussetzen, aus sich heraussetzen muß als ein absolutes Sein vor allem Wissen und außer dem Wissen; sie muß das Absolute voraussetzen, das sich nicht erst im endlichen Geist, sondern vor dem endlichen Geist, rein in sich selbst mit sich vermittelt — als reine und transzendente Selbstvermittlung, d.h. konkreter: als transzendenter und persönlicher Gott, dann aber auch als freier Gott, der sich aus Freiheit zur Setzung der Welt entschlossen hat.

Daraus ergibt sich, daß SCHELLING einerseits sehr wohl die Problematik des deutschen Idealismus festhält, sie aber andererseits sosehr weiterführt, daß er damit die spezifisch idealistische Immanenz der Vernunft sprengt und in metaphysischer Transzendenz aufhebt. Man kann demnach unterscheiden zwischen dem Idealismus als Problem und dem Idealismus als System. Versteht man unter dem Idealismus primär den charakteristischen Problemansatz einer transzendental-apriorischen Selbstbegründung der Vernunftwissenschaft, dann gehört das Spätwerk SCHELLINGS noch durchaus dem Idealismus an. Versteht man unter Idealismus aber primär — im Sinne des bisherigen deutschen Idealismus — das System einer Philosophie in der Immanenz der transzendentalen Subjektivität, dann könnte man sogar zweifeln, ob SCHELLING jemals im strengen Sinne Idealist war; denn man könnte zeigen, daß SCHELLING schon längst vor seiner Spätphilosophie unter Idealismus etwas ganz anderes verstanden hat, nämlich einfachhin Transzendentalphilosophie a priori, und dann gehört vor allem der späte SCHELLING jedenfalls durchaus nicht mehr in den Raum idealistischen Denkens im Sinne reiner Vernunftimmanenz. Sein Spätwerk ist vielmehr eine Philosophie, die ganz vom Christentum her und auf das Christentum hin entworfen ist, wenn sie auch dem Christentum nicht in allem adäquat wird. Aber es ist eine Philosophie, in deren Mitte Gott steht, als der transzendente und persönliche Gott, der freie Schöpfergott, mit SCHELLINGS Wort: „Gott, der Herr des Seins".

Innsbruck EMERICH CORETH, S.J.

# HEILIG KONINGSCHAP*

Reeds hadden de godsdienstwetenschappers de uitnodiging ontvangen om in september 1960 te Marburg een internationaal congres te komen bijwonen over het onderwerp „Begintijd en Eindtijd", en nog steeds hadden zij de gebundelde bijdragen van het vorige congres niet in handen, die over het „Heilig Koningschap", dat in april 1955 te Rome was besproken. Nu echter in deze leemte is voorzien geworden en men in staat is gesteld de resultaten van het vorige congres te verwerken alvorens men zich voorbereidt op het volgende, begrijpen en vergeven wij dit uitstel. Want het is een groots boekwerk geworden van 748 bladzijden, waarvan het ordenen en drukken zijn tijd en zorg moet hebben gevergd; een koninklijk boek, zijn onderwerp waardig en om te worden aangeboden aan de Voorzitter RAFFAELE PETTAZZONI, wiens laatste maanden voor zijn onverwacht overlijden door dit huldeblijk veraangenaamd mogen zijn. — Het komt mij voor, dat aan dit boek en het daarin behandelde thema enige aandacht gewijd mag worden, al was het slechts omdat de 56 opgenomen bijdragen lang niet alle zijn, die te Rome daaraan waren gewijd, en ook omdat de namen van de medewerkende geleerden uit alle landen van de wereld zijn: blijkbaar is voor een bepaalde groep van onderzoekers en denkers het slagwoord „Heilig Koningschap" bijzonder aantrekkelijk geweest. Men schrijft deze populariteit wel toe aan FRAZERS suggestieve studie in zijn „Golden Bough", doch ongetwijfeld moeten ook in de tijdgeest de redenen gezocht worden voor zulk een algemene belangstelling gedurende decenniën. Misschien liggen er zowel in de afwezigheid als in de aanwezigheid van aktualiteit. Want eensdeels is koningschap een bijkans uitgestorven verschijnsel, waarvan wij noodzaak, geheim en heiligheid nauwelijks meer begrijpen, zodat het een echt studie-objekt geworden is; anderzijds klonk niet lang geleden in vele landen de roep naar een „leider" en is er ook thans nog de vraag naar het hoe van een internationale ordening: vandaar dat het zijn nut kan hebben om aan het verleden de voorwaarden voor een doeltreffend bestuur te vragen. Hoe dit zij, dat „Heilig Koningschap" een pakkend en veelzijdig onderwerp is, blijkt ook uit het gehalte van de 56 bijdragen, waarvan de meeste overtuigend en toch bijna alle van een verschillend uitgangspunt en methode zijn. Natuurlijk is dit ook wel te verklaren door de verschillende vooropleidingen van de schrijvers (van katholieke zijde vinden wij opstellen van VAN BULCK, COPPENS, CERFAUX) maar toch vooral door de rijkheid van het materiaal. Niet veel volken, althans volkengroepen en beschavingstypen, zullen voor dit onderwerp niets te bieden hebben of in dit boek zijn

*) *La Regalità Sacra/The Sacral Kingship;* Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955), Leiden, Brill, 1959.

overgeslagen. Zo is „Regalità Sacra" welhaast tot de Encyclopedie over Heilig Koningschap geworden, iets wat ons het ontbreken van een studie over Japan des te meer doet betreuren. Het gegeven materiaal is ruim voldoende om tot de uitroep van enigszins ongelovige verbazing te komen: „Maar is dan in de Oudheid overal en altijd het koningschap sakraal geweest en treffen wij nergens een voorbeeld van een puur profaan koningschap?". Enige terughoudendheid is werkelijk op zijn plaats, omdat het gevaar bestaat, dat, als iets in de geleerde wereld in de mode is gekomen, er van alles met de haren wordt bijgesleept. Ook hiervan levert trouwens dit boek het bewijs, wanneer MARGARET MURRAY in alle politieke moorden, waaraan het middeleeuwse Engeland zo rijk is, rituele moorden wil zien om de landskracht met een koningsoffer magisch te versterken. Maar dit wettigt nog niet de nonchalance van haar landgenoot ROSE, die, wanneer hij eenmaal heeft aangetoond, dat het oude Griekenland tot een bepaalde vorm van koningsmystiek niet is gekomen, schijnt te suggereren, dat het koningschap er een gewone profane aangelegenheid is geweest. De overige sprekers zijn gelukkig dieper op de kwestie ingegaan en zagen overal een begin van Heilig Koningschap, waar aan een staatsman als zodanig een hogere mate van subjektieve en objektieve religie wordt toegekend dan hem als individu toekomt. Zo zou men voor het oude Griekenland er misschien sporen van kunnen ontdekken in de ijver, waarmee PERIKLES voor tempelbouw zorgde, in de schroom, die de ephoren lange tijd tegenover koning PAUSANIAS toonden, en zeker in de band waarmee CODRUS met zijn vaderstad was verbonden. Zijn reeds enkelingen zonder enig gevoel voor binding met het heilige grote uitzonderingen, voor volksgemeenschappen is dit nog sterker het geval. Hier komt bij, dat de strenge onderscheiding tussen „heilig" en „profaan" — nog altijd een hachelijke onderneming [1]) — pas van recente oorsprong is, en zeker de scheiding tussen Kerk en Staat; en zelfs nadat die scheiding was voltrokken, toonde de Staat nog meestal voldoende respekt voor de Kerk om ons te laten zien, dat het profane tegenover het heilige veeleer een suspensie inhoudt dan een ontkenning.

Als ik nu ga proberen een korte samenvatting althans indruk te geven van de inhoud van dit boek, besef ik heel goed, dat iedere neergeschreven of niet geschreven zin de kritiek kan uitlokken van telkens tenminste één van de 56 samenstellers. Het is mij niet gegeven boven zoveel knappe en welbeslagen lieden uit te wieken, doch op zijn hoogst, dat deze zgn. synthese een bescheiden plaatsje zou krijgen in de rij. Maar als het alternatief is, dat dan wellicht het hele onderwerp aan uw aandacht ontgaat, zou zwijgen eerder op luiheid wijzen dan op wijsheid. — Het komt mij voor, dat op het congres te Rome drie koningstypen zijn beschouwd en in verband gebracht met het Heilige in een of andere vorm. Laat mij hier kort op ingaan en wel in stijgende lijn:

1. *De koning van het volk.* Deze schijnt het meest een „profane" figuur

[1]) Iets meer over dit onderwerp in mijn artikel „De verhouding van het Sacrale en het Christendom" in: *Het Schild*, 1951, pag. 8-12.

te wezen, aangewezen voor zulke aardse zaken als oorlogvoeren en rechtspreken. Toch ontbreken ook hier niet de mythische trekken:

a) Tot koning wordt gekozen iemand uit het volk. Het kan zijn, dat bij die keuze en installatie er geen goden aan te pas komen, maar zich er toch een groots ritueel bij voltrekt. Op een levendige wijze schildert prof. M. DRAAK (die samen met de prof. BEEK, BLEEKER, GONDA, HIDDING de Nederlandse equipe vormde) dit voor het oude Ierland: de nieuwe koning huwt met het land. De ceremonie is plastisch genoeg en laat slechts die interpretatie toe.

b) Tot koning wordt gekozen/dringt zich op iemand uit een oud geslacht. In hem is werkzaam de gehele rij van zijn voorgangers, doch vooral de stamvader, wiens gestalte vaag uit de grijze oudheid opduikt en de trekken heeft aangenomen van de stamgod. Zo worden over de laatste Gotenkoning THEODERIK (DIEDERIK van Bern) dezelfde sagen verteld als over de stamvader GAUT, die op zijn beurt als Wilde Jager vereenzelvigd wordt met Odin (Wodan). Aldus schijnt er een stukje godheid te leven in zo'n koning (HÖFLER).

c) De koning wordt tevens aangesteld tot priester en tot augur. Het volk beschouwt zichzelf als heilig en wenst, dat zijn voorman ook optreedt bij de goden. Dit vindt men o.a. in Mesopotamië, de koning van Babylon was met niets zoveel bezig als met het raadplegen van de goddelijke wil in allerlei vormen van divinatie.

2. *De koning van nature*. Deze dringt zich door zijn bijzondere persoonlijkheid en met name lichamelijkheid vanzelf als leider op (Saul stak met kop en schouders boven de anderen uit). Zijn lichaam is een reservoir van geheimzinnige mana-kracht. Hij kan genezen, hij bedwingt de natuurkrachten, hij is een Regenmaker (een onschuldig restant van deze opvatting kennen ook wij nog, met de vermeende samenhang tussen de Koningin en het Oranjezonnetje). Wanneer hij er physiek niet meer toe in staat is, moet hij gedood worden en plaats maken voor een ander: dit beroemde „koningsoffer" is voor sommigen de quintessence van het Heilig Koningschap. Maar ook in minder lichamelijke termen komt dit kosmisch koningschap voor, met name in Perzië en Indië: onafhankelijk van zijn physiek is de koning het middelpunt van het Heelal, — een draaiende troon-koepelzaal, een met sterren bezaaide koningsmantel, het medaillon zijn daar de uiterlijke geloofsbelijdenissen van.

3. *De koning van godswege*. Hij die gebruikt wordt om godenwil bekend te maken, heet gewoonlijk een „profeet" of een „shaman". Natuurlijk behoeven zijn boodschappen zich niet te beperken tot zaken van eredienst maar kunnen ook wereldse dingen betreffen, b.v. het oproepen tot oorlog. Hier belanden wij in de natuurlijke pendant van het Heilige Koningschap, het „Sociale Priesterschap", maar dit is op het ogenblik niet aan de orde [2]). Niets belet echter de goden, om voor de rol van profeet niet een of andere maanzieke wildzang te gebruiken, doch liever de bestaande koning ofwel

---

2) Een goed boek hierover is van E. O. JAMES: *The Nature and Function of Priesthood*, London, 1955, Thames and Hudson.

iemand die zij als koning aanstellen. Dan krijgt hun godenwil een meer duurzame en geponderd eerde gestalte. Op twee manieren komt zulk een „koning van godswege" voor:

a) als plaatsbekleder, stadhouder der goden. Hierover schrijft Roux met betrekking tot de oude Turken en, bijzonder sympathiek, Akoi met betrekking tot het negervolk der Ashanti (Ghana). Het spreekt vanzelf, dat in een zodanig opgevat koningschap zich niet alleen de vroomheid van een volk manifesteert maar ook zijn godsopvatting. Wanneer wij het zevental artikelen lezen, aan het koningschap van Israël gewijd, zijn wij geneigd ook dit onder deze rubriek te brengen: dit mogen echter de exegeten beoordelen;

b) als inkarnatie van de godheid. Niet slechts de goddelijke wil, ook de goddelijke persoon woont blijvend in de koning. Hier heeft men het eind- en hoogtepunt van Heilig Koningschap, het klassieke voorbeeld is Egypte. De vereenzelviging of verdringing van de menselijke persoon door de goddelijke vindt plaats hetzij bij de troonsbestijging — en dan is dit de dag van de geboorte van de nieuwe god, de dag van Epifanie — ofwel reeds bij de geboorte van hem, die eenmaal koning worden zal — en dan krijgt de koninginmoeder een sacrale rol te vervullen (Bleeker).

Ziehier een zeer summier overzicht van wat mij in het boek „La Regalità Sacra" bijzonder heeft getroffen: en steeds moet men bedenken, dat de werkelijkheid altijd een menging is van opgenoemde of nog meer grondvormen. Wanneer ik echter naga, welke van dit alles de betekenis kan zijn voor eigen godsdienstig inzicht, en niet slechts voor tijdverdrijfzoekende weetgierigheid, kom ik vanzelf tot de vraag of van deze studie enig licht kan vallen op onze idee van Christus-Koning. Omdat immers voor ons geloof Christus de God-mens is, ligt de studie over Zijn Heilig Koningschap mede in het verlengde van dit boek. Met een paar eerste gedachten over dit onderwerp moge ik daarom dit artikel besluiten en mijn lezers tot verdere uitwerking aansporen. — De titel „Christus-Koning" heeft in twee ver uiteenliggende perioden van de kerkgeschiedenis grote opgang gemaakt, in de byzantijnse tijd en in onze dagen, sedert de Encycliek „Quas primas" van Pius XI in 1925. Over beide een paar notities.

a) Christus-Koning te Byzantium. De keizer van Byzantium beleed uitdrukkelijk, dat de eigenlijke Keizer van zijn Rijk Jesus-Christus was en hijzelf slechts van Hem de stadhouder, de marionet. In de byzantijnse voorstelling kwamen vele trekken samen, de perzische van kosmisch koning, Wereldheerser (Pantokrator) maar ook de uiterste konsekwentie van een reeds lang ingezette romeinse spreekwijze: reeds de heidense goden hadden de titel Conservator of Defensor Imperii gekregen, daarvan was nu de Christustitel Imperator Imperii de voortzetting en bekroning. Natuurlijk lag aan deze onderscheiding een waarachtig christelijk en bijbels geloof ten grondslag, doch in de *vormgeving* komen niet alle aspekten van Jahwehs koningschap even duidelijk naar voren. Met name zie ik in de ietwat norse Pantokratorfiguren het *herderlijke* ontbreken, toch een essentieel bestanddeel van het bijbelse koningschap. De byzantijnse Christus Basileus-voorstelling is groots en bewonderenswaardig maar tevens tijd-gebonden.

b) Christus-Koning bij PIUS XI. De volle nadruk valt in opgemelde Encykliek op het metaforische of eminente gebruik van het woord ,,Koning'': Christus is koning der geesten, koning der harten enz. Dit in overeenstemming met Zijn eigen verklaring: ,,Koning ben ik (want) al wie uit de Waarheid is, luistert naar mijn Stem'' (Jo. 18, 37). Toch gaat de belangstelling van ons, praktische Nederlanders, veeleer naar het tweede deel der Encykliek, waarin de rechten van Christus beklemtoond worden op het Openbare Leven. Ofschoon Hijzelf van het oplossen van kleine praktische geschillen heeft afgezien (Luc. 12, 14), is dit niet, omdat zij zijn Competentie te boven gingen; zijn volgelingen kunnen zich verdienstelijk maken, zelfs door erfenistwisten op te lossen in Zijn geest. Kunst, onderwijs, fabrieksleven, politiek: Christus-Koning heeft het recht, dat daar overal Zijn principen worden toegepast en dit is speciaal de taak van de leken in een Katholieke Aktie. — Op twee bijzonderheden mag ik in dit verband de aandacht vestigen:

1. Ofschoon telkens wordt aangedrongen, dat deze katholieke aktie van de leken in overeenstemming moet blijven met de leiding van de Hiërarchie, is uit geen woord op te maken, dat de paus zich ook het Stadhouderschap toeëigent van Christus' toegepaste Koningschap in de tijdelijke aangelegenheden. En hoewel HEILER (blz. 577) in de huidige pauselijke stijl en Curie het ouderwetse goddelijke koningschap ziet voortleven, kan in de lering van PIUS XI geen enkele poging worden gezien om aan die archaïsche vormen een nieuwe zin te geven.

2. Evenmin wordt aan de katholieke leken, wanneer zij aangespoord worden om Christus' koningschap in deze wereld tot gelding te brengen, als doelstelling aangewezen om, waar zijzelf de leiding in handen krijgen, de maatschappelijke ordening tot een land- of wereldomvattend Koninkrijk op te bouwen. De encycliek is geen heimelijke propaganda voor Monarchie, een tijdgebonden weerspiegeling van Christus' Hoogheid zou in onze dagen evengoed een President of Premier kunnen zijn.

Amsterdam CL. BEUKERS, S.J.

# BOEKBESPREKINGEN

## EXEGESE

*A Treasury of Biblical Quotations,* Edited by Lester V. BERREY, London, Elek Books, 1959, 14.5 x 22, 264 blz., geb. 16/-.

Dit is geen Synopse, maar een keuze van korte citaten uit de Schrift voor praktisch gebruik. Op dit laatste valt het accent. Hiermede wordt dan bedoeld: prediking, meditatie en studie, al blijft dit laatste uiteraard beperkt tot een eerste inleidend werk over een bepaalde vraag. Typisch is in dit verband, dat de goddelijke Personen niet vermeld worden, maar alleen de Godheid en Haar attributen. Maar de trefwoorden die slaan op het zedelijke en geestelijke leven komen uitvoerig tot hun recht. Men wil niet alle referenties opgeven, maar de voornaamste, en dit in verhouding tot het belang dat een bepaald trefwoord in de Schrift bezit. Men vindt tevens teksten uit Oud en Nieuw Testament. Theologische problematiek wordt zorgvuldig vermeden. Ten slotte heeft de auteur zich laten inspireren door wat hij zelf noemt ,,popular collections of literary quotations". Het vermelden van analoge trefwoorden aan het einde van een reeks citaten, in de volgorde juist van hun gelijkenis met het hoofdbegrip, geeft de auteur de mogelijkheid om vele herhalingen te vermijden, en tevens een rijkere keuze van verwante citaten aan te bieden. Voor het genre, dat door de uitgever werd gekozen, mag het werk verzorgd heten. De vraag is, of zelfs leken hierbij veel nut zullen vinden, tenzij in bepaalde fundamentalistische kringen, waar de letter van de Schrift nóg een belangrijke rol speelt.

**P. Fransen**

Rudolf SMEND, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese,* 3), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, 16.5 x 24, VIII + 80 blz., ing. DM 8.80.

Deze monografie over de ,,methodes van het Mozesonderzoek sinds 1800" (Vorwort) bevat een in 1957 voorgelegde beantwoording van een prijsvraag der theologische Faculteit van Basel. De bedoeling van S. is na te gaan op welke wijze de bijbelwetenschap sinds het begin van de XIXde eeuw de figuur van Mozes getekend heeft. In hoofdzaak heeft men hierbij vier benaderingswijzen gebruikt: ofwel steunde men op de ontleding der geschreven bronnen (Pentateuch, andere Bijbelteksten, Joodse bronnen, niet-Israëlietische geschriften), ofwel nam men zijn toevlucht tot een retrospectieve visie op het verleden (,,Rückschluss"), ofwel tekende men het Mozesbeeld met behulp van allerlei analogieën (mythologische gestalten, de godsdienststichter, de theoloog, de wetgever, de profeet, de priester, de charismatische leider), ofwel, ten slotte, vervolledigde men de historisch-filologische kritiek door een intuïtieve *Gesamtschau.* Met een overvloed van aanhalingen biedt S. een bont overzicht van de zeer uiteenlopende appreciaties die gedurende een anderhalve eeuw van de gestalte van Mozes gegeven werden, van Wilhem Martin Leberecht de Wette (1805) tot Martin Noth; men ontkomt waarlijk niet aan de indruk dat de kritische analyse het woud dreigt over het hoofd te zien vanwege de massa bomen (65: H. J. Kraus). Misschien heeft men niet genoeg rekening gehouden met het feit dat ,,litteraire vragen" helemaal niet geschikt zijn om de ,,gang der gebeurtenissen" vast te stellen (8, n. 1; A. Schweitzer). Het is b.v. treffend te zien hoe éénzelfde kriterium van authenticiteit (het niet passen in de contekst) nu eens als op een oude traditie slaand, en een andere keer als een bewijsgrond voor een vrij jonge overlevering geldt (17). Ed. Meyer was van oordeel dat Mozes niet thuishoort in de Uittocht, omdat... zijn naam niet geciteerd werd in het Mirjam-lied (20). Met een zekere nadruk oefent S. terecht kritiek uit op de posities van M. Noth, die van de vier thema's waarin Mozes in de huidige teksten optreedt, er in slaagt drie te elimineren als niet-historisch (21; 46v); de ,,absurditeit van dat gevolg (de minimalisering van Mozes' betekenis) doet twijfel rijzen aan de wegen zelf der kritiek" (63; Karl Jaspers). — Dat Mozes geen profeet kon zijn, wilde men bewijzen uit het feit dat het *Nabitum* voor de eerste maal vermeld werd in 1 Sm 10; terecht laat S. opmerken dat de vondsten van Mari een veel hogere ouderdom aan het ekstatische profetendom doet toekennen (56, n. 2). — Deze studie, die in vrij ,,telegrafische" stijl werd gehouden en daardoor soms onleesbaar wordt, heeft de grote verdienste aan een concreet voorbeeld duidelijk te maken, hoezeer de verklaring van de

Mozesfiguur gedragen is door het persoonlijk apriori van de geleerde (bij Noth b.v. de overdreven benadrukking van het ongetwijfeld aanwezige institutionele tegenover de begenadigde persoonlijkheid).

J. De Fraine

Reiner-Friedemann EDEL, *Hebräisch-Deutschc Präparation zu Genesis 1-25*, Marburg an der Lahn, Verlag R. F. Edel, Auslieferung: Dillenburg, am Laufender Stein 1, 1959, 15 x 21, 71 blz., ing. DM 6.80.

Deze vrij uitvoerige „voorbereiding" op de eerste 25 hoofdstukken van Gn is gebaseerd op de *Biblia hebraica* van Kittel (Stuttgart, 1943) voor wat de tekst betreft, en op het Lexicon van L. Köhler-Baumgartner, Leiden, 1955 en 1958, wat de woordbetekenissen en de grammaticale verklaringen aangaat. Naast een vrij groot aantal herhalingen (steeds worden alle betekenissen der woorden aangegeven) biedt dit nuttig werkinstrument nog af en toe enkele exegetische interpretaties, waarmede men het niet altijd eens kan zijn. Zo worden b.v. de hebreeuwse namen soms van een vertaling voorzien, waarvan men zich kan afvragen of ze juist is. Voor Jared (Gn 5, 15) of Henoch (Gn 5, 18) worden respectievelijk de vertalingen „Diener" of „Gefolgsmann" aangegeven (17). De Tiram van Gn 10, 2 zouden op de Etrusken slaan (29), en de Elisja van Gn 10, 4 teruggaan op de griekse landstreek Elis (29). In Gn 10, 16 zouden de Amorieten „bergbewoners" zijn en de Girgasieten „leembewoners" (30). Voor Gn 4, 7 wordt, in verband met het participium *rôbés* wel gewezen op een arabisch parallel, maar niet op de assyrische demonennaam *Râbisu* (30).

J. De Fraine

G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89*, Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs, Lund, C. W. K. Gleerups, 1959, 17 x 23.5, 228 blz., ing. Zw.kr. 25.-.

Deze zeer overvloedige commentaar op Ps 89 wil aantonen dat de compositie een goed gesloten geheel vormt, en wel een „liturgie uit het ritueel van de lijdende koning"; de tijd van ontstaan moet zeer oud geacht worden, aangezien 2 Sm 7 (de profetie van Natan) van Ps 89 afhankelijk wordt verklaard (184). In feite heeft men in dit werk te doen met een vrij naïeve tentoonspreiding van de meest dolle extravaganties, de meest ongefundeerde spitsvondigheden van het Uppsala-patternisme. Indien S. het nodig acht meer dan eens aan zijn wetenschappelijke tegenstrevers „een vooropgezette mening" (116, n. 3) aan te wrijven, of hun hypothesen „onbewijsbaar" noemt (118, n. 4), dan zou men met het volste recht kunnen herinneren aan de parabel uit het Evangelie over de splinter en de balk. Heel het betoog is namelijk gedragen door de „apriori's van het patternisme" (cfr onze bijdrage: Les implications du patternisme, in *Biblica* 37, 1956, 59-73), de herleiding van de godsdienst tot een geheel van riten (7: „de cultus is de hartader van de religie"), de tot een paroxysme opgedreven rol van de koning in dat religieus ritueel, en de verwringing van de OTische teksten (vooral van de Psalmen) in de zin van een aaneenschakeling van „motieven" uit de (van Kanaän overgeërfde) vruchtbaarheidscultus. Van elk van deze drie apriori's levert dit boek een sprekende illustratie. — In de ogen van de Uppsala-geleerden is alles in de OTische boeken „ritueel"; zelfs de prediking der profeten — van wie men vroeger zo fel het anti-cultisch perspectief pleegde te onderlijnen — heeft als „voornaamste inspiratiebron de motieven en ideeën van de eredienst" (180). S. wil zich houden aan een louter „fenomenologische" (67) beschrijving van „motieven", zonder de „realiteit of de inhoud" (146) van die motieven in ogenschouw te nemen. Maar dan loopt hij groot gevaar aan de totaliteit van het godsdienstig gebeuren voorbij te gaan; men zou hier het woord van Goethe kunnen toepassen: „Die Teile habt ihr in eurer Hand, fehlt leider das geistige Band"! De vermelding b.v. van de wortel *sèdèq* in verband met Jahweh kan toch niet bewijzen dat Jahweh met de kananese god van Jerusalem *Sèdèq* werd vereenzelvigd (79v); de term *ʿèljôn* op de koning toegepast in Ps 89, 27 bewijst niet dat de vorst geïdentificeerd werd met Jahweh, *El-eljôn* (114-6). Naast deze misvatting omtrent het wezen van de ritus als een aaneenrijgen van uiterlijke (vaak toevallige) overeenkomsten, schijnt S. daarenboven te vergeten dat de ritus niet alleen „presentisch" is (hij opponeert „historisch" en „religiös": 141), maar dat hij precies een tegenwoordigstellen meebrengt van een verleden gebeuren; de teksten van het OT zijn dus niet „a priori uitsluitend op een historisch gebeuren betrokken" (153), maar ze zijn *ook* op dergelijke gebeurtenissen aangewezen, en mogen dus niet *uitsluitend* in hun actualisatie-aspect (als een exclusief „Jetzt": 192) verklaard worden.

Het tweede euvel betreft de ietwat potsierlijke nadruk, waarmede de rol van de koning omschreven wordt. Alles is „koninklijk": de Aartsvaders zijn getekend in „disintegrierte Königskategorie" (50, n. 6); Moses is een „prototype van de koning" (88; voor Ex 34, 29vv); de hogepriester Simon in Sir 50, 7 is „afgeschilderd in de vorm der koningskategorie" (130); het boek Jb is opgebouwd op „oude koninklijke klaagpsalmen of -motieven" (150); de term *gèbèr* (Ps 89, 49) slaat niet op „ergens een willekeurige persoon",

maar op de koning (158); de „oom van Saül" *(dôd)* in 1 Sm 10, 14 moet eigenlijk verklaard worden als „de priesterkoning, shaman-king, van de stad" (169); de priester Jehojada (2 K 12, 8) wordt (door de macht der gewoonte?) omgedoopt tot „Koning Jehojada" (50). Ook in Ps 89 spreekt, volgens S., de koning voortdurend (44; 100; 114; 139; 145; 146); wanneer er gewag gemaakt wordt van „uw dienaar", is het „natuurlijk" (een bekend adverbium der Uppsala-geleerden) de koning, die „van zichzelf spreekt in Ebed-stijl" (100; Ps 89, 20); de aanroeping van God *'éli* wordt aan de vorst toegeschreven, want *„alleen* de koning spreekt in rechtstreekse rede tot Jahweh" (114). Ook Ps 23, 4 moet in de mond van de koning gelegd worden; want in vers 5 is er toch sprake van „tegenstrevers" en van „zalfolie" (145); in Ps 88, 14 („Ik roep tot Jahweh om hulp") moet men denken aan de koning, want „geen gewone mens" spreekt zo, maar alleen de koning (146).

Het laatste euvel van dit patternism-product is gelegen in de systematische strekking om de godsdienstige uitingen van Israël (beperkt tot het ritueel) te verklaren op grond van de kananese vruchtbaarheidscultus. Ongetwijfeld heeft het volk van Israël de religieuze invloed ondergaan van de hoger ontwikkelde Kananeërs (dat is vooral merkbaar in de vormen der offerpraktijk en in de katachretische symbooltaal); maar er is toch een zeer sterke antikananese stroming merkbaar in de Bijbel, die niet kan doodgeverfd worden met het slagwoord „deuteronomistische revisie of expurgatie". Het is te dwaas aan te nemen, dat Jahweh als een „oppergod in een godenpantheon" (zoals de oegaritische El) zou dienen beschouwd te worden, op grond van Ps 89, 6 (waar de *qᵉdôshim* zonder meer als mimerende acteurs of als „masseben" opgevat worden: 60). Ofschoon toegegeven wordt dat er geen „klare" teksten voorhanden zijn, die het bestaan van een hierogamie-ceremonie (van een stervende en verrijzende Jahweh) bewijzen, gaat S. verder als volgt: „Maar dat betekent a priori niet, dat dergelijke fenomenen in Israël niet voorkwamen" (167). Met dat soort redenering kan men alles „bewijzen"! Het is tevens onverantwoord een beroep te doen op Osee en Amos, om het bestaan van een vruchtbaarheidscultus in Israël aan te tonen, zonder er tevens bij te voegen dat de profetenkringen (die toch een eerlijk en zuiver Jahwisme voorstonden) daar heftig op reageerden (167). — Alles samen wekt dit boek een hoogst onbehaaglijke indruk, vooral daar de filologische onderbouw van zoveel fantastische hypothesen zo tendentieus en aprioristisch is. Het woord *tᵉmûnatèkâ* in Ps 17, 15 betekent niet noodzakelijk „een materieel beeld" (als in Ex 20, 4) maar het kan ook slaan op een „verschijning" (als in Nm 12, 8 of Jb 4, 16) (tegen p. 87); dat het adverbium *'âz* niet „toen" (of „eertijds") zou kunnen betekenen (98v) wordt b.v. tegengesproken door de tegenstelling met *ᶜattâh* („nu") in Jos 14, 11, of door glossen als Gn 12, 6; het werkwoord *nâgaf* in Ps 89, 24 *('èggôf)* kan toch, zuiver filologisch gezien, de idee niet oproepen dat Jahweh als een stier gezien wordt (107)! Wanneer S. het *'ahat* van Ps 89, 36 weigert te vertalen door „einmal", omdat „daardoor het presentisch karakter van het orakel te niet gedaan wordt" (128), dan verkiest hij zijn apriori-theorie boven de zuiver filologische waarde der termen.

J. De Fraine

*Introduction à la Bible*, Tome II, *Nouveau Testament*, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet, Tournai, Desclée et Cie, 1959, 15 x 21, XXIV + 939 blz., 8 platen en 7 kaarten, geb.

Met vreugde begroeten we het tweede deel van de franstalige *Introduction à la Bible*, na de moeilijkheden waarmede het eerste deel te kampen heeft gehad. Dit tweede deel, dat gewijd is aan het NT, opent met een uiteenzetting van het Nieuw-testamentisch milieu: de Grieks-Romeinse wereld (het hellenisme, de heidense godsdienst), het Joodse milieu (leringen, cultus, religieuse sekten, de Diaspora), en het litterair raam (de Joodse apokriefen, Qumran, de rabbijnse teksten). Het corpus van het werk wordt gevormd door de ontleding van de vier grote groepen van Nieuw-testamentische geschriften: de Synoptici (afzonderlijk); het synoptisch probleem, het ontstaan van de Evangelies, de historiciteitskwestie), het complex der Paulusbrieven (met vooraf de Handelingen, en de brieven in chronologische orde: Th, Gl, Kor en Rm, daarna de gevangenschapsbrieven, de pastoraalbrieven en Hebr), de katholieke brieven (Jk, Pt en Jud), en ten slotte de johanneïsche geschriften (4de evangelie, de brieven, en de Openbaring). In een appendix worden de voornaamste NT-ische apokriefen beschreven; en in een besluit wordt de theologie van het NT bestudeerd volgens een aantal „thema's" (Rijk Gods en de persoon van Jesus, fundamentele geloofspunten van de primitieve Kerk, de Paulinische soteriologie, en de verlossende Menswording bij Johannes). Vier indices vonden een plaats op het einde van dit boek: die van de aangehaalde schrijvers, die van de behandelde onderwerpen, die der (voornaamste) Schriftcitaten, en een chronologisch raam van het NT. Ongetwijfeld vormt dit verzamelwerk een groots monument van katholieke Bijbelwetenschap. Voor elk van de besproken kwesties werd beroep gedaan op uitstekende vakmensen, die op de hoogte zijn van de meest recente litteratuur; de informatie

mag dan ook als nagenoeg feilloos beschouwd worden. Het is tevens merkwaardig dat, naast de vereiste voorzichtigheid, een gezond progressisme werd beoogd. Zo wordt b.v. aangenomen dat 1 Kor niets zegt over het vagevuur (423), dat de pastoraalbrieven niet te gebruiken zijn als bouwstenen van een wetenschappelijke Paulus-synthese „zonder de vereiste voorzichtigheid" (529), dat de schrijver van de Hebr-brief niet Sint Paulus was (533), dat de auteur van de Jakobus-brief geen Apostel was (567), evenmin als trouwens de schrijver van de Judas-brief mag vereenzelvigd worden met Judas Thaddaeus (604), dat men rekening kan houden met de mogelijkheid dat het vierde Evangelie „uiteindelijk" door leerlingen van de Apostel Johannes zou zijn opgesteld (611), dat in Op 12 er geen „voldoende argumenten" bestaan om aan die tekst een uitsluitend Mariaal karakter te verlenen (738).

In weerwil van de grote verdiensten, vertoont dit verzamelwerk ook hier en daar kleine tekorten (om niet te gewagen van de bijna fatale herhalingen). Terwijl enerzijds beweerd wordt dat de *Chokma* geen „hypostase" maar een „attribuut van God" vormt (37), wordt anderzijds door een andere auteur (met meer recht) betoogd dat er sprake is van een „Sagesse personnifiée" (682), die een „rôle de médiateur" speelt (627). Is het wel waar dat de Griekse term *presbuterion* op het ganse Sanhedrin sloeg, en niet eerder op één deel ervan (64)? — De Samaritaanse *Taheb* moet waarschijnlijk eerder vertaald worden door „restitutor" (*pail*-vorm), en derhalve is de toespeling in Jo 4, 25 („hij die moet komen") niet zo duidelijk (83). — Moet men de term *Tannaim* niet eerder door „repetitores" vertalen dan door „enseignants" (97)? Volgens p. 132 zijn die Joodse leraars juist de vormers van de *Misjna* (d.i. de „herhaling"). — Dat Irenaeus millenarist was, werd in dit tijdschrift weerlegd door V. Cremers S.J. tegen pp. 187, 731. — Kan men zeggen dat de litteraire afhankelijkheid van Mt tegenover Mk „ne s'impose nullement" (191)? — Is het feit dat het woord *koinônia* in Act 2, 42 „bien grec" (364) is, een bewijs dat Qumranische invloed uitgesloten is (een Grieks woord kan toch een Semietisch gegeven verwoorden). — Te beweren dat *sôma een „latinisme"* voor *corpus* vormt, is de zaken op hun kop plaatsen (434 n.). — Is het verantwoord uit de relatief recente oorsprong van veel OT-ische teksten over het „rijk Gods" te besluiten tot de recente oorsprong van het begrip zelf (773)? — Moet men niet benadrukken dat de uitverkiezing van Israël een *election for service* (H. H. Rowley) was (tegen p. 782)? — Moet men er geen rekening mee houden dat Ps 37, 11 „ze zullen de aarde bezitten" in de Psalm reeds gespiritualiseerd was (804)? — Heeft men het recht het *katischusousin* van Mt 16, 18 te vertalen door „ze kunnen zich niet verzetten" (810)? — Dat in Dn 9, 4-19 er geen sprake zou zijn van de *iustitia vindicativa* (855) lijkt ons uitgesloten, wanneer men maar even de contekst bekijkt: „Gij hebt ons verjaagd" (v. 7), „vloek van Moses' Wet" (v. 11), „grote rampspoeden" (v. 12). De *iustitiae* (in het mv.) van v. 16 mag men niet vertalen door *iustitia* (in het enk.); het gaat om een staande benaming van Gods machtswerken. Men heeft ook het recht niet Ps 143, 11 LXX de woorden *en têi dikaiosunêi* te verbinden met *zêseis,* zoals op p. 853 n. 1 gedaan wordt. — Het gaat niet op Mk 9, 18 te verkiezen boven de parallele teksten, omdat het goed Grieks bevat; de wending *hopou ean auton katalabêi* kan op die lofspraak geen aanspraak maken (232).

J. De Fraine

François Amiot, *Les idées maîtresses de Saint Paul, (Lectio divina,* 24), Paris, Editions du Cerf, 1959, 14 x 23, 272 blz., ing. 1.260 Fr.frs.

Voor wie goed blijft bedenken dat noch het rechtstreeks kontakt met de H. Schrift noch een technisch doorgezette analyse en exegese van bepaalde teksten te vervangen is door synthesewerk, kan het hier besproken boek schadeloos zijn taak vervullen. Goede, overzichtelijke synthese wordt erin geboden. Zelden origineel of nieuw, maar steeds zeer zorgvuldig, uiterst volledig en terdege gedocumenteerd. Er zijn hoofdstukken die merkwaardig genuanceerd blijken: b.v. „La grâce", „Le Saint-Esprit".

Over het algemeen hadden we wat meer begrip en aandacht gewenst voor de evolutie die Paulus zelf meemaakte, ook in zijn leer. Men kan een verschillende vertaling of verklaring voorstaan van bepaalde schriftplaten: b.v. Eph 1, 5 waar 'in liefde' als bepaling bij 'Hij heeft voorbestemd' gelezen wordt (interprétation au moins probable, 48); Gal 4, 4: 'Quand le temps a été révolu', in plaats van 'toen echter de volheid van de tijd gekomen was' (78). Is het wel zeker dat de naam boven alle naam van Phil. „en dernière analyse" Jahweh is? (97)? Mag men zeggen dat de theologie het woord 'charis' heeft overgenomen met precies dezelfde betekenis als die we vinden in de brieven (133)? Wellicht bedoelde Paulus nergens dat Christus vervolledigd en voltooid wordt door de groei der Kerk (180). Niet iedereen zal akkoord gaan met de eeuwige actualisatie van Christus' offerdood: '...dans le Christ glorieux, la mort est comme éternellement actualisée' of 'Le Christ est ainsi fixé pour toujours dans l'acte rédempteur...' (129). Met betrekking tot de antichrist, naast het disjunctief uitsluiten: individu of collectiviteit, bestaat de mogelijkheid dat het inderdaad

collectieve machten zijn maar waarvan op een bepaald tijdstip een individu a.h.w. de volheid van vijandigheid in zich samentrekt (241). Meerdere lezers zullen het onprettig aanvoelen dat S. nog al eens Paulus ordent en systematiseert aan de hand van scholastische distincties en noties. Zie b.v. blz. 88, noot 1 en 3 over verdienste en offer, blz. 117, noot 1 met uitleg nopens het aandeel van het geloof in het doopsel; blz. 182 vv.: de beschouwingen over de kerk. — Deze enkele detailopmerkingen mogen toch niet de verdiensten in de schaduw stellen van dit klassiek, rustig-betogend, wijs en doordacht geschreven boek.

J. Lambrecht

Franz Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, *(Trierer Theologische Studien, 5)*, Trier, Paulinus-Verlag, 1955, 16 x 23, XV + 175 blz., DM 17.80.

In 1930 verscheen het werk van H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, waarin de stelling werd geponeerd, dat taal en voorstellingswereld van genoemde brief gnostische trekken zouden vertonen. Deze thesis werd verder uitgewerkt door E. Käsemann in zijn *Leib und Leib Christi* (1933), en ook aanvaard door R. Bultmann, o.a. in zijn *Theologie des Neuen Testaments* (1948). Fr. Mussner heeft in zijn studie, die als Habilitationsschrift van 1952 dateert, deze gnostische interpretatie aan een grondig critisch onderzoek onderworpen, met als resultaat een volledige verwerping van de thesis der „Bultmannschule". Dit verschillend resultaat stoelt op een verschil in methode: tegenover de „motivgeschichtliche" werkwijze van Schlier en Käsemann, die van meet af aan naar gnostische parallelen zoeken, plaatst Mussner zijn „Textanalyse", waarmee hij het gebruik van termen en begrippen primair tracht te verklaren uit de samenhang van deze en andere brieven van Paulus (blz. 3-7). Zijn analyse voert hem dan tot de conclusie, dat er geen reden is om aan te nemen, dat het mythologisch schema invloed heeft gehad op ideeën of uitdrukkingswijze van de brief aan de Ephesiërs. — Het werk bestaat uit drie delen, waarin achtereenvolgens de cosmologie, de christologie en de ecclesiologie van de brief behandeld worden. Het wereldbeeld blijkt wel overeen te komen met de in die tijd gangbare opvattingen: tussen de hemel (waarvan de transcendente Godstroon de top vormt) en de aarde, waarop de mensen wonen, bevindt zich het machtsgebied van de ἀρχαί of ἐξουσίαι, boze persoonlijke machten, die echter niet gelijk gesteld kunnen worden met de αἰῶνες van Eph 3, 9. Deze demonische machten oefenen een heerschappij uit over de aarde, welke zich uitwerkt in de menselijke zondigheid; er is dus geen metaphysisch-kosmisch, maar een ethisch dualisme (blz. 37). De macht van het kwade wordt gebroken door de verheffing van Christus op de hemelse Godstroon. Wanneer in Eph 4, 10 gezegd wordt, dat Christus „het al vervult", duidt dit op Zijn opperheerschappij (blz. 58), die eveneens wordt uitgedrukt door de anakephalaiosis van Eph 1, 10 (blz. 67). Het vredestichtend werk van Christus neemt de scheidsmuur tussen Joden en heidenen weg: de „ène nieuwe mens", die daardoor ontstaat (Eph 2, 15b), heeft niets te maken met de gnostische Anthropos, maar is slechts een aanduiding van het feit, dat het onderscheid tussen Jood en heiden voor God wegvalt (blz. 87 en 89). Tenslotte komt uitvoerig de soma-ecclesiologie ter sprake: ook hier blijkt Paulus uit Paulus zelf en de Joodse traditie verklaarbaar, en wordt de hypothese van een gnostische beïnvloeding afgewezen (blz. 159 en 172).

Deze bespreking heeft tot onze spijt wel lang op zich laten wachten. Intussen heeft H. Schlier in 1957 zijn commentaar *Der Brief an die Epheser* gepubliceerd, waarin hij zijn visie in hoofdzaak staande heeft gehouden (zie o.a. blz. 133, noot 1 en 134, noot 1). Overduidelijk is, dat Schlier er niet aan denkt, van Paulus een gnosticus te maken, maar alleen zeggen wil, dat de Apostel zich uitdrukt met behulp van categorieën die in zijn omgeving gangbaar waren. Een dergelijke vorm van beïnvloeding is op zich genomen geenszins ondenkbaar. Ook wij immers worden in ons denken en prediken geïnspireerd door de dialoog met het denken van onze tijd. Een zwakheid van Schliers these is echter, dat hij bij gebrek aan oudere bronnen zijn parallellen al te dikwijls putten moet uit gnostische geschriften van veel later datum, die misschien juist zelf onder invloed van het Christendom staan. Er is dus wel degelijk ruimte voor een critiek op Schliers opvatting aangaande een „Uminterpretation" van gnostisch materiaal door de Apostel (blz. 91). Van de andere kant menen wij, dat Mussner in zijn reactie hier en daar wat ver gaat, en daardoor tot een onbevredigende of geforceerde interpretatie van bepaalde teksten komt. Een voorbeeld hiervan is Eph 2, 15, door Mussner aldus opgevat, dat Jood en heiden „elk van beiden" tot een nieuwe mens, de christen, omgeschapen worden (blz. 87). Men leze de critiek, die Schlier in zijn commentaar (blz. 134, noot 1) hierop geeft. Uit eenzelfde prae-occupatie tegen alles wat maar zweemt naar de gnostische anthropos-idee komt het o.i. voort, dat Mussner de termen ἡλικία en ἀνὴρ τέλειος van Eph 4, 13 alleen laat slaan op de individuele groei in geloofsovertuiging en zedelijke volmaaktheid (blz. 60 e.v.). Hiermee wordt mis-

schien niet voldoende recht gedaan aan de ontische eenheid en totaliteit van Christus en Zijn Mystiek Lichaam, waarin toch de grondinspiratie en eigen verworvenheid van de Brief aan de Ephesiërs bestaat. Ook zijn wij niet overtuigd, dat de αἰῶνες niet als persoonlijke wezens mogen opgevat worden, op één lijn staande met de heerschappijen en machten. (Volgens Mussner is αἰών overal een tijdsbegrip, behalve in Eph 2, 2, waar het gelijk staat met κόσμος; blz. 26.) Door zijn diepgaande analyse, die niet tot een negatieve critiek op de thesis van Schlier c.s. beperkt blijft, vormt het boek een waardevolle bijdrage tot de exegese.

G. Schreiner

Joannes MEHLMANN O.S.B., *Natura Filii Irae; Historia interpretationis Eph 2, 3 ejusque cum doctrina de Peccato Originali nexus (Analecta Biblica,* 6), Romae, E Pontificio Instituto Biblico, 1957, 17 x 25, XIX + 706 blz., L. 5700.

Eén van de teksten, die in Augustinus' erfzondeleer een rol spelen is de Paulus-tekst: „eramus natura filii irae". De schrijver van dit werk, een braziliaans benedictijn, die voor het gemak van zijn lezers in het latijn schrijft — een latijn dat niet gekunsteld is, maar eenvoudig en helder, — heeft zich tot taak gesteld te onderzoeken, hoe sterk deze toepassing van de woorden in de traditie verankerd is. In een laatste hoofdstuk (p. 607-678) geeft hij dan zijn eigen interpretatie van de tekst.

Het zeer uitvoerige historische gedeelte bespreekt eerst het gebruik van onze tekst bij de griekse en latijnse schrijvers tot aan de pelagiaanse strijd, vervolgens bij Hieronymus en Augustinus, dan bij de Grieken tot en met Photius, en bij de Latijnen tot en met het Concilie van Trente. De auteur heeft zich uiteraard niet beperkt tot de vrij schaarse commentaren op de Ephesiërsbrief, maar heeft ernaar gestreefd alle passages in zijn onderzoek te betrekken, waar onze woorden worden geciteerd of gebruikt. Zijn speurtocht door het enorme materiaal maakt de indruk exhaustief te zijn, zodat de eerste dienst die het boek bewijst is, dat het een volledig overzicht geeft van het gebruik van deze bijbeltekst in de traditie. Daarbij heeft hij vooral voor de schrijvers der Vroegscholastiek ook ongedrukte werken in zijn onderzoek betrokken (het zou dan ook wenselijk zijn geweest, dat hij aan de registers van bijbelplaatsen en van auteurs ook een register van gebruikte handschriften had toegevoegd). Daarbij poogt hij, vooral met betrekking tot de schrijvers van enig belang, hun gebruik van Eph 2, 3 ook te plaatsen in het grotere geheel van hun opvattingen over de erfzonde. Men heeft dan ook in het boek een geschiedenis van de erfzondeleer, die weliswaar onder een bepaald licht geschreven is, maar die toch een welkome en waardevolle aanvulling is op het klassieke artikel, dat P. GAUDEL in de *Dictionnaire de Théologie Catholique* aan de geschiedenis van de erfzondeleer heeft gewijd.

Zoals bekend heeft Augustinus in deze Paulus-tekst het woord *natura* verstaan als de concrete vorm van ons mens-zijn, die wij krachtens onze geboorte uit Adams geslacht bezitten. Krachtens onze geboorte staan wij onder Gods toorn, zijn wij zondaars. Dat deze verklaring door de Latijnen van de volgende eeuwen vrijwel eenstemmig wordt aanvaard, kan geen verbazing wekken. Maar dat Augustinus hierin aansluit bij een opvatting van onze tekst, die ook bij de vroegere Vaders in Oost en West veel verspreid was, is één van de resultaten van dit onderzoek. Oppositie ertegen komt behalve van de kant der Pelagianen vooral van Chrysostomus en Theodorus van Mopsuestia en hun leerlingen, die in deze verklaring het manicheïstische dogma van een slechte natuur vrezen (zij nemen dus het woord „natuur" in een meer filosofische zin). Daarom zwakken zij het woord φύσει in de Paulus-tekst af tot een synoniem van „werkelijk". Maar niettegenstaande hun gezag in vragen van griekse lexicologie, kunnen zij niet waarschijnlijk maken, dat de uitdrukking bij Paulus inderdaad die betekenis kan hebben. Hun interpretatie wordt meer ingegeven door een dogmatische preoccupatie dan door hun kennis van het grieks (n. 1205-1208).

In zijn uitvoerige samenvatting van dit historische gedeelte vraagt de schrijver zich dan af, in hoeverre dit zeer indrukwekkend getuigenis van de oudheid beantwoordt aan die norm, die het Concilie van Trente gaf voor de Bijbel-verklaring: dat de Bijbel niet tegen het eenstemmig getuigenis der traditie mag worden verklaard. Ondanks alles schijnt hij daarvan niet zeker te zijn (n. 1126). Mijns inziens terecht, aangezien slechts zeer weinig van de besproken auteurs hun interpretatie van Eph 2, 3 als geloofsleer voorstellen (en dat is toch op de eerste plaats, wat onder *formele* traditie moet worden verstaan: de schrijver gebruikt de uitdrukking in andere zin: zodra een schrijver niet enkel Augustinus' verklaring citeert, maar deze ook tot de zijne maakt: p. VIIIs). Men ontkomt niet aan de indruk, dat het woord veelal gebruikt wordt als een sprekende formule voor de erfzondeleer, zonder dat men zich afvraagt, of de formule deze zin heeft bij Paulus. Een duidelijk voorbeeld hiervan is Trente, dat in het erfzonde-decreet dit Bijbel-woord niet citeert, maar het wel gebruikt, als het later de erfzonde-leer in een pregnante uitdrukking in herinnering wil roepen (Dz 793), maar ook in het Decreet over de Biecht, waar uitdrukkelijk sprake is

van persoonlijke zonden (Dz 899; vgl. Mehlmann n. 952-1021). Als de auteur meer aandacht had besteed aan deze wijze van „materieel" gebruik van een Bijbeltekst, zou zijn twijfel aangaande het bindend karakter van deze exegetische traditie nog zijn versterkt.

Zoals gezegd, besluit de auteur zijn werk met een eigen poging tot interpretatie, waarbij hij zich dus niet door traditie of leergezag gebonden voelt, maar tenslotte toch bij de „traditionele" verklaring uitkomt. In de Paulus-tekst zijn „wij" de Joden vóór hun bekering tot Christus. De „overigen" zijn de Heidenen. Allen zijn „kinderen van toorn", d.w.z. mensen die vanwege hun zonde onder Gods toorn staan, en wel met die diepe werkelijkheid, die in het hebraisme „kinderen van" wordt uitgedrukt (n. 1188). Het gaat daarbij niet uitsluitend over de toekomstige toorn van de oordeelsdag, maar over een toorn die reeds in het tegenwoordige (of verleden) werkzaam is (n. 1189-1191). De kernvraag is nu, waarom alle mensen onder Gods toorn staan. Chrysostomus en verschillende modernen antwoorden: vanwege hun persoonlijke schuld, die in v. 3a en opnieuw in v. 5a beschreven wordt. Beiden concluderen dus: van de erfzonde is hier geen sprake. Wat bedoelt Paulus dan met φύσις ? Chrysostomus' vertaling is reeds afgewezen. De betrokken modernen antwoorden: de ons aangeboren kwade neiging, die ons doet zondigen, en zo onder Gods toorn stelt. Hiertegenover stelt M., dat physis bij Paulus inderdaad natuurlijke geneigdheid kan betekenen (Rom 1, 26v; 2, 14; 1 Cor 11, 14), maar dat het woord in deze passages steeds in gunstige zin wordt genomen. Het is dus onwaarschijnlijk, dat hier de kwade neiging bedoeld is (n. 1214-1217). De gewone betekenis van physis bij Paulus is de aard of eigenschap, die aan iemand toekomt uit hoofde van zijn geboorte (deze laatste niet physicistisch te nemen: de Joden zijn „van nature" besnijdenis: n. 1199). Er is geen reden, om in onze passage daarvan af te wijken. Eph 2, 3 betekent, dat wij krachtens geboorte zondaars zijn, en doelt dus op de erfzonde. Het voornaamste argument hiertegen luidt, dat Paulus in de contekst nadrukkelijk over de persoonlijke schuld spreekt. Maar voor de leerling van Lyonnet, die Mehlmann is, is deze moeilijkheid niet onoverkomelijk. Zoals deze voor Rom 5 heeft aangetoond, dat Paulus daar spreekt over de erfzonde „in actu", namelijk als zich uitwerkend en manifesterend in de persoonlijke zonde, zo verklaart M. ook onze passage: deze biedt „descriptionem peccati originalis peccatis actualibus informati" (n. 1263; vgl. n. 1279). In v. 3b spreekt Paulus over de „wortel" van de goddeloze levenswandel, nl. het feit dat allen krachtens hun natuur en vanaf hun geboorte zondaars zijn en onder Gods toorn staan (n. 1258-1260). De zondige wandel is de manifestatie van deze aangeboren zonde (1227).

De grote verdienste van Lyonnet is geweest, het waterdichte schot te hebben afgebroken, dat vooral de Laat-Scholastiek had opgetrokken tussen de (statisch opgevatte) erfzonde en de zonde-slavernij die zich in de persoonlijke zonden uitwerkt. Hij hervond daarmee een inzicht, dat eigenlijk traditioneel is — men bedenke hoe nauw bij een Augustinus en Thomas de band is tussen erfzonde en begeerlijkheid, — maar dat op de achtergrond geraakte, naarmate men de erfzonde eenzijdig bepaalde als de zondigheid ook van de kinderen. Mehlmann heeft mijns inziens aangetoond, dat deze scheiding tussen erfzonde en persoonlijke zonden de voornaamste reden is, die het de nieuwere exegeten onmogelijk maakte, in Eph 2, 3 de erfzonde te lezen. Maar, een merkwaardige leemte in dit zo omvangrijke en uitvoerige werk, hij bewijst nauwelijks positief, dat Eph 2, 3 zo gelezen móét worden, en dat v. 3b inderdaad bedoelt, de wortel en diepere grond te beschrijven van het actuele bederf, waarover Paulus in de contekst spreekt. Dat het „*en* wij waren van nature kinderen van toorn" deze pregnante betekenis moet of kan hebben, werkt hij niet uit.

P. Smulders

Jacob KREMER, *Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24b*, (*Bonner Biblische Beiträge*, 12), Hanstein Verlag, Bonn, 1956, 17 x 24, XXII + 207 blz.

De tekst waarop K. aan de Gregoriana gepromoveerd is, heeft in de exegese een bewogen geschiedenis achter de rug. De schrijver behandelt uitvoerig, helder en zeer precies hoe de verschillende interpretaties elkaar opvolgen en nieuwe theologische en filologische bijdragen leveren. — Wat de Griekse Vaders betreft, is de uitleg bij de Alexandrijnen onzeker. De Antiocheense school is in zo verre eenstemmig dat zij in deze tekst onder τοῦ Χριστοῦ Kristus zelf verstaan; de vraag hoe deze uitspraak dan te rijmen valt met de alverzoenende waarde van zijn lijden, stellen zij zich niet. In de Latijnse traditie begint met Augustinus een nieuwe richting die van grote invloed zal blijven: Paulus vult met zijn lijden aan wat aan de *universa passio* van de *Christus unus, caput et corpus*, ontbreekt. Maar via de Ambrosiaster en een kommentaar van Pelagius (sterk verbreid op naam van Hieronymus) raakt ook de Antiocheense exegese in het westen bekend, getuige de scholastiek. Thomas stelt het probleem: hoe moet men Kol. 1, 24 verenigen met de oneindige waarde

van Kristus' verzoening? Zijn antwoord luidt dan: Paulus (de gelovige) kan aan het lijden van Kristus iets toevoegen *non per modum redemptionis sed per modum exempli*. Verder brengen de middeleeuwen deze tekst in verband met de leer van de thesaurus ecclesiae en de plaatsvervangende boete. Onder invloed van het humanisme wendt men zich weer naar de Griekse tekst en de uitleg bij de Griekse Vaders. In de polemiek met de hervorming komt de volmaaktheid van Kristus' verzoening scherp te staan en ontwikkelt men de leer van de applicatio meritorum. In onze eeuw voert men oude interpretaties, enigszins anders gekleurd, weer op. Zo bracht A. Wikenhauser een nieuwe vorm van Augustinus' exegese: de genitivus τοῦ Χριστοῦ is alleen te verstaan vanuit de Kristusmystiek van de apostel: het lijden van P., die met Kristus tot één levensgemeenschap verbonden is. De protestantse exegese diepte ook oude wijzen van uitleg op. Karakteristiek is hier vooral dat men om de oneindige waarde van Kristus' verzoening te handhaven onder θλίψεις τοῦ Χριστοῦ het lijden van de Kerk alleen verstaat (genitivus causae, obiectivus of qualitatis) of onderscheid maakt tussen verzoening brengend lijden en lijden dat de opbouw van de Kerk begeleidt. — In zijn eigen poging om dit crux op te lossen trekt K. een strakke lijn. Ἀνταναπληρῶ is een hapax in het N.T. en betekent in de profane literatuur steeds: iets dat ontbreekt, met iets *anders* aanvullen. Paulus kan dus nooit bedoelen: ik maak de maat van mijn eigen lijden vol.

Θλῖψις is in het N.T. praktisch een technische term voor de beproevingen die men ondervindt bij de verkondiging en belijdenis van het geloof, passio aedificatoria dus. Stringent is zijn uitleg van de genitivus τοῦ Χριστοῦ. Deze kan alleen maar subiectivus zijn en betekent dan niet zonder meer de mystieke Kristus want de toevoeging ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ doet vermoeden dat Paulus bedoelt: Kristus als afzonderlijke persoon. Toch kan de betekenis niet luiden: „ik vul aan wat aan de passio aedificatoria van Kristus ontbreekt", want waarom zou dit lijden niet even volmaakt zijn als zijn verzoening brengend lijden? Met θλίψεις τοῦ Χριστοῦ moet bedoeld zijn „ein über den Leistungsbereich einer einzelnen Person übergreifender Komplex" (Schmitz, geciteerd blz. 188). Het lijden van Kristus houdt de beproevingen in, op de eerste plaats van de historische Kristus, maar verder ook de beproevingen van allen die in zijn naam komen. Meer het bijbelse sjaliach-principe dan de leer van het mystieke lichaam voldoet aan alle eisen van de tekst. Deze staat trouwens ook in een samenhang die handelt over de bediening van het woord. Op Chrysostomus gaat deze exegese terug. Hij maakt een overtuigende indruk. W. Beuken

A. Hamman O.F.M., *La Prière*, I, Le Nouveau Testament, *(Bibliothèque de théologie)*, Doornik, Desclée et Cie, 1959, 16 x 23.5, 484 blz., ing.

Na een rijke en verzorgde bloemlezing van de eucharistische gebeden der eerste christenen te hebben gegeven, vat de auteur met dit boek een diepere studie aan van het gebed in het begin van de Kerk. Zijn opzet is het de eerste christelijke gebedsvormen te ontleden en te bestuderen tot aan het Niceense concilie en misschien nog verder. Intussen heeft hij in dit eerste deel het nieuwe testament tot en met het Joannesevangelie willen behandelen. Een inleiding met de gebeden uit het Oude Testament gaat vooraf. Meer als theoloog dan wel als geschiedkundige wil Schr. de alleroudste gebedsbronnen van het christelijk leven behandelen. Zijn analyse is erop gericht om in de vroomheidsuitdrukkingen de rijke geloofsinhoud te ontdekken. Een eerste inleidend gedeelte ontleedt de geschiedenis van het gebed in het Oude Testament: van de patriarchen, de koningen en de profeten. Vooral aan de psalmen wordt een langere uiteenzetting gewijd, om te komen tot de karakteristieke nota van het oudtestamentische gebed. Het verdere verloop van het boek is chronologisch bepaald: het gebed bij de synoptici, in de apostolische gemeenschap (Handelingen en apostolische brieven van Jacobus en Petrus), volgens de leer van Paulus, en in de geschriften van Sint Jan. Ongetwijfeld heeft de auteur op uitstekende wijze het materiaal bijeengebracht voor een uitvoerige behandeling van het onderwerp. Het is als een grote *Summa* van het vroeg-christelijk gebed, waarin vooral liturgisten veel kunnen leren en waar de verworvenheid van de katholieke exegeten-studie is vastgelegd. De theoloog zal wellicht ietwat teleurgesteld zijn en niet de synthese vinden waarop elke wetenschap, die naam waardig, terecht aanspraak maakt. Toch is dit boek een uitstekend werkinstrument en voor verdere spiritualiteitsstudie een zeer goed consultatiewerk. Het verwonderde ons de naam niet te vinden van Mej. M. L. Guillaumin, die — wat velen toch weten — op dit gebied, door haar onderzoekingen zich zeer verdienstelijk heeft gemaakt. J. Vanneste

S. van Mierlo, *La voie du salut*, Aix-en-Provence, 25, Avenue Paul Cézanne, z.j., 13.5 x 22, 263 blz., ing. 5.50 N.F.

S. v. M. lijkt ons een oprecht zoeker, die ogenschijnlijk buiten elk kerkverband staat, en zich uniek houdt aan het Woord van de Schrift. Hij is geen fundamentalist naar het

amerikaanse type. Terecht gelooft hij, dat het Woord van God ook tot ons verstand wordt gericht, zodat wij de plicht hebben hierover na te denken. Dit vormt zijn kracht, maar ook zijn zwakheid. De extreme fundamentalistische positie is eigenlijk als zodanig onhoudbaar. Zo gauw men echter gaat redeneren, hoe trouw men ook wil blijven aan de Schrift, dan doet men aan theologie. En men zegt onvermijdelijk zaken, die niet in de Bijbel staan, en die dus van alle gezag zijn beroofd. Het zal de Schrijver wellicht verwonderen, maar zijn genadeleer vertoont heel veel overeenkomsten met het negentiende-eeuwse Suarezianisme (uitwendige opvatting van de vrijheid, 54-58 en 63); de uitverkiezing, en vooral de opvatting van gratia sufficiens en efficax, 77, die dicht bij het Semipelagianisme komt te staan, 132-136; zijn onderscheid tussen natuurlijk en bovennatuurlijk geloof, en een zeker rationalistisch optimisme, 111). De methode die de Schrijver volgt is juist (de juiste betekenis van een woord opzoeken aan de hand van een *Concordans*, 55 noot 10). Zo is hij wel zover geraakt dat hij heel wat verschillende betekenissen heeft achterhaald b.v. voor de woorden „vlees", „geest" en „zonde". Maar als eenzame zoeker blijft hij ver ten achter bij de rijkdom die de kerkelijke bijbelvorsing, zowel de protestantse als de rooms-katholieke inmiddels heeft ontdekt. De ware methode ligt hem in een vollere toepassing van zijn principe, zoals dit b.v. wordt uitgewerkt in Kittels TWNT. Zijn voornaamste handicap blijft zijn fundamenteel wantrouwen tegenover elk gezag in religieuze zaken. Hierin is zijn opvatting volledig negentiende-eeuws, zoals zijn opvatting van de religieuze vrijheid meer heeft van de Franse Revolutie dan van de Bijbel. Wij kunnen hem niets anders aanraden, dan met nog meer openheid en overgave zich te laten doordringen van de volle rijkdom van het Woord van God, ook op het plan van het religieuze gezag. P. Fransen

*La Secte de Qumrân et les origines du christianisme, (Recherches bibliques*, IV), Bruges-Paris, 1959, 14.5 x 22, 244 blz., ing. 180 B.frs.

De „Bijbeldagen" van Leuven zijn stilaan uitgegroeid tot een europese instelling en een „goede gewoonte". Het kon moeilijk anders, of ook de bijbelse actualiteit zou op het programma komen. De documenten van Qumrân en de studies hieromtrent hebben nog altijd iets van de charme, maar ook van het onvoldragene van de zuivere actualiteit. Langs de andere kant mag men niet loochenen, dat deze ontdekkingen van uitzonderlijke betekenis zijn en zullen blijven voor de taalkundigen, de hebraïzanten, voor de bijbelvorsers en de geschiedschrijvers van de Eerste Kerk. Daarom is de raad, waarmede de ervaren exegeet, Prof. L. Cerfaux deze dagen besluit, onvervangbaar. Dat de specialisten onder elkaar onvermoeibaar doorwerken volgens al de geplogenheden van het vak (Lexika, Concordantiae, monografieën en synthetische studies). De niet-specialisten echter moeten nog wat geduld hebben tot men hun bruikbaar materiaal kan bezorgen voor hun eigen studies. Dat men nog niet helemaal tot een vast inzicht gekomen is over de geschiedenis, het wezen van deze sekten, hun leer blijkt reeds uit de verzamelde studies zelf. Fundamenteel en uiterst bruikbaar is reeds de zeer uitgebreide kritische bibliografie van Prof. Dr. J. van der Ploeg O.P. Verder krijgen wij specialisten aan het woord over meer beperkte onderwerpen, waarover nog discussies aan de gang zijn: de apokriefe Genesis (G. Lambert en J. Coppens), de kalender (A. Jaubert), de veelomstreden „Meester van de Gerechtigheid" en de Messiasgedachte (A. S. van der Woude), de spiritualiteit (F. Notscher, J. Coppens, D. Barthélemy), de invloeden op de cultus en de kerkstructuur van de Eerste Kerk (O. Betz en J. Schmitt). Alle medewerkers hebben reeds vroeger hun aandacht besteed aan deze problemen, zodat de voorgelegde communicaties de vrucht voorleggen van eigen wetenschappelijke arbeid. Het is juist dit aspect, dat de voornaamste betekenis vormt van deze „Bijbeldagen", en ook de waarde vormt van deze uitgave. P. van Doornik

## HISTORISCHE THEOLOGIE

B. M. Xiberta O. Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato*. Fontes... ad studia theologica, Matriti, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1957, 17.5 x 25, 810 blz.

Voor haar speculatieve beschouwingen vraagt de Christologie als belangrijk deel van de theologie om een goede fundering. Behalve de H. Schrift is hiertoe de leer van het kerkelijk gezag en van de Vaders onontbeerlijk. Voor het traditiemateriaal nu is Rouët te beperkt, Migne etc. vaak moeilijk toegankelijk of slechts ten koste van veel inspanning te benutten. Daarom is P. X. ertoe overgegaan voor theologen en theologanten dit verzamelwerk, dat louter citaten bevat, te publiceren. Vrij ruim vindt men er de leer van de Kerk, de ketterse en de orthodoxe leer weergegeven. Arius met zijn aanhang, Apollinarius, Paulus Sam., Theodorus Mops. en Nestorius met zijn gevolg, de Monophysieten, de Monothelieten verschijnen in eigen gewaad. Ruime aanhalingen treft men er aan van Irenaeus, Origenes, Athanasius, Basilius M., Greg. Naz., Greg. Nyss., Joh. Chrys., Cyr. Alex. - van Hilarius,

Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo M., Joh. Dam. en van vele anderen. Met het Spaanse Adoptianisme eindigt dit gedeelte. Verschillende liturgische teksten en tal van kerkelijke documenten over de Christologie, tot in onze dagen voortgezet, besluiten het geheel. Natuurlijk is dit werk niet bedoeld als surrogaat voor de bronnen zelf. Uiteraard blijven die onmisbaar. Maar ook in deze vorm zal dit werk docent en leerling (mede ook b.v. als materiaal voor praktisch werk) uitstekende diensten kunnen bewijzen.

P. Ploumen

Philip SHERRARD, *The Greek East and the Latin West,* A Study in the Christian Tradition, London, Oxford University Press, 1959, 14.5 x 22, 210 blz., geb. 25/-.

Deze studie van vergelijkende godsdienstfilosofie is een verrassing, omdat het in zekere mate onengels is, rijk aan kritische inzichten over het ontstaan van dogmatische definities, en zeer actueel, nu de voorbereiding op het Vatikaans Concilie volledig op gang is. Het geeft immers in westerse denkwijze een bevredigend, zij het overdreven, inzicht in de fundamentele grondhoudingen van de Griekse Orthodoxe theologie van palamitische inspiratie. Het verstrekt geen geschiedenis in de gewone zin van het woord, maar tekent een tamelijk systematisch — met primo's, secundo's en tertio's — beeld van de dialektische ontwikkelingslijnen van deze theologie, met hare eventuele inwerking op en beïnvloeding door de feiten uit de historie. Deze zijn vooral de byzantijnse keizerlijke politiek, de bezetting van het Oosten door de Turken, en de steeds hardere tegenstelling met het Westen. De inhoud kan als volgt worden samengevat. Uitgaande van de meer „mystieke" filosofie van Platoon, als resultante van een lange evolutie, toont hij aan, hoe deze rationalistisch „veruiterlijkt" werd door Aristoteles, en meer nog in de civieke zedenleer van de politieke mens, wat vooral bij Cicero tot uiting komt. Deze burgerlijk-politieke opvatting van de mens in het Romeinse Keizerrijk werd door Byzantium overgenomen.

Het Christendom brengt in deze situatie iets heel nieuws: eigenlijk geen filosofie, maar veeleer een „levensweg", die slechts kan begaan worden door een initiatie in de Mysteries (Sakramenten). Tegenover de verschillende ketterijen wordt de Kerk verplicht hare dogma's te omschrijven, en in zover deze begrippelijk moeten worden vastgelegd, geraakt het Christendom in het vaarwater van bepaalde filosofische stromingen. Waar deze stromingen in hunne begrippelijke systematisatie en simplificatie worden geabsolutiseerd, ontstaan gesloten denksystemen, die elkaar afstoten. In deze kontekst komt dan de uiterst actuele uiteenzetting van de Orthodoxe posities tegenover het Latijnse „Filioque" met al zijn dogmatische, ecclesiale en geestelijke implicaties. Hij vervolgt zijn uiteenzetting met de beschrijving, hoe het christelijke denken in Oost en West verder ontaardt. Al heeft het Oosten een meer sakramentele en pneumatische opvatting van het Ambt, toch zullen de Turken, wanneer zij na de val van Constantinopel de bisschoppen als enige politieke vertegenwoordigers van hun volk erkennen, de oosterse Hiërarchie verleiden tot wereldse machtsposities, die soms groter waren dan in het Westen, waar men dezelfde evolutie kan nagaan, maar om andere redenen. Hij had er nog kunnen aan toevoegen, hoe de nationale vrijheidsstrijd het oosterse Episcopaat tot symbolen verheven heeft van de natie, wat nog onlangs in Kypros in de strijd tegen de Engelsen is tot uiting gekomen. Intussen had de Oosterse Kerk resoluut partij gekozen voor het Aristotelisme tegen de heiden Platoon, zodat in 529 Justinianus de universiteit van Athene zou sluiten. Uit „hellenistisch" verzet tegen het Westen, dat intussen ook partij had gekozen voor Aristoteles — Thomas wordt reeds in 1319 in het Grieks vertaald — zal vooral Gemistos Plethon (1370), maar ook Psellos en Italos een filosofisch en heidens georiënteerde platoonse reactie inzetten, waarbij een emanatistisch Godsbeeld wordt verdedigd. Ook in het Westen verlaat men meer en meer de theologie voor de filosofie, een evolutie die met Augustinus inzet, en door Thomas wordt bestendigd. Hierbij kunnen wij enkel opmerken, dat het Thomas-beeld totaal vertekend wordt, en meer past bij een nominalistische, of ten minste bij een suareziaanse interpretatie van het thomisme. Wat er ook van zij, heeft deze evolutie intussen de cirkel beëindigd, en is onze zg. westerse beschaving weer aan het beginpunt aangekomen, het voor-christelijk stadium nl. van de romeinse en hellenistische filosofie.

Dit werk heeft ons werkelijk geboeid, al laten ons de al te schematisch uitgetekende lijnen van deze evolutie in twijfel over hunne objectiviteit. De dogmatische leer over de Triniteit in het Westen wordt grotendeels verkeerd weergegeven, en vertoont zelfs enkele „onvergeeflijke" dwalingen, waar herhaaldelijk beweerd wordt dat de „essentie" in God het principe is van de binnen-trinitarische voortkomsten, wat precies in verscheidene Latijnse Concilies werd veroordeeld. De korte studie van W. LOSSKY, *La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe,* Paris, 1948, lijkt ons veel meer genuanceerd, eerlijker ook tegenover de Westerse theologie, al is zij ook palamitisch van inspiratie. Beide werken geven in alle geval een goed inzicht in de trinitarische theologie, zoals zij bepaald werd door het „ek monou tou Patros", en de verdere ecclesiale vertakkingen ervan.

Dat de negatie van het „Filioque", althans in de ogen van vele orthodoxen, innig verwant is met de negatie van het Primaat, hadden wij reeds door orthodoxen horen beweren, maar nooit op deze wijze zien interpreteren als in dit werk. Voorzeker worden deze ecclesiale en geestelijke gevolgtrekkingen mede bepaald door de palamitische distinctie in God tussen Zijn „ousia" en Zijn „energeiai". Blijft het feit, dat deze distinctie, die ons zo vreemd lijkt, door vele Vaders werd verdedigd, wellicht niet op zulk een systematische wijze, als later het geval zou worden in de byzantijnse theologie. — Nochtans geeft Sherrard ons in zekere zin slechts het beeld van een anglikaan, die orthodox is geworden, en, zoals Prof. Zander het eens schreef, daarom wellicht meer „orthodox" denkt dan de orthodoxen zelf. Maar zijn jaren verblijf in griekse kloosters hebben hem toch weer vertrouwd gemaakt met de wijze van theologiseren, zoals deze beoefend wordt in orthodoxe kloosters. Deze methodiek, en de impliciete en expliciete axiomata ervan beter te kunnen begrijpen is heden van grote betekenis op oecumenisch gebied. Daarom heeft deze studie ons Westerlingen werkelijk iets te zeggen. P. Fransen

H. Cornelis O.P., *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris, Vrin, 1959, 16 x 25, 96 blz. (overdruk uit *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 43, 1959, 32-80, 201-247).

Kosmologische voorstellingen spelen een belangrijke rol in de bijbelverklaring en in het gehele theologische denken van Origenes, zoals trouwens in de wijsgerige opvattingen van de meesten zijner tijdgenoten. Maar bij mijn weten zijn zij nooit het voorwerp geweest van een systematisch en samenhangend onderzoek. Deze leemte wordt door deze theologische doctors-dissertatie van Le Saulchoir aangevuld. Eerst wordt gesproken over de goddelijke Wijsheid als beginsel der schepping. Voor meerdere belangrijke stellingen van C. zou men een soliede bewijsvoering wensen. Zo kan ik in de aangehaalde tekst niet ontdekken, dat de benaming *theos* voor de Zoon „une appellation fonctionnelle" zou zijn (blz. 12). En dat de eenheid van *dynamis* tussen Vader en Zoon alleen betrekking zou hebben op hun activiteit t.o.v. de wereld (blz. 7), is in strijd met de woordverklaring die Origenes zelf geeft: „virtus dei, qua viget etc." (De Princip. I. 2, 9 ed. Koetschau, blz. 40/3). — De *kosmos noêtos* is eeuwig. Niet enkel inzover hij besloten ligt in de eeuwige Wijsheid Gods, maar ook als geheel van geschapen ideeën ook van de individuele *logikoi*, die in de eindeloze opeenvolging der aeonen leven (blz. 13, 32). Die wereld wordt gestructureerd door de verhouding van elke *logikos* tot de éne Logos. De wereld der lichamelijkheid is de schaduw en weerspiegeling van de eigen situatie van elke logikos ten opzichte van de Logos, een situatie die door de vrije keuze wordt bepaald. Elke *logikos* kan zich door zijn keuze verwijderen van de Logos, en wordt lichamelijk in de mate waarin hij zich verwijdert (blz. 32, 46). Iedere *logikos* is dus „corporel au moins en puissance" (blz. 29), maar deze lichamelijkheid is een analoog begrip. De lichamelijke wereld is dus een verzichtbaring van de geestelijke structuur van het wereldgeheel (blz. 61); ieders lichamelijkheid weerspiegelt zijn geestelijke „situatie" *(topos)*: het lichaam heeft „pour rôle naturel et légitime de signifier" (blz. 60). Verrassende inzichten biedt deze studie niet. De opbouw zou doorzichtiger, en de bewijsvoering sterker kunnen zijn. De weerslag van deze kosmologie op Origenes' eschatologie wordt niet uitgewerkt. Maar misschien publiceert C. nog eens de gehele meeromvattende studie, waarvan dit artikel blijkbaar een hoofdstuk is. P. Smulders

Thomas von Aquin, *Die Liebe*, I, *Summa Theologica* II-II, q. 23-33 *(Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, 17A), Kommentiert von H. M. Christmann O.P., Heidelberg, Kerle, Graz etc., Verlag Styria, 1959, 12.5 x 19.5, (19) + 578 blz., S 170.—.

—, *Auferstehung des Fleisches, Summa Theologica* Supplement, q. 69-86, *(Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, 35), Kommentiert von A. Hoffmann O.P., Heidelberg, Kerle, Graz etc., Verlag Styria, 1958, 12.5 x 19.5, (16) + 659 blz., DM 27.60.

De duitse Thomas-uitgave, in 1933 begonnen, nadert haar voltooiing. Band 17A bevat het eerste deel over de liefde, nl. S. Th. II-II 23-33. Na een degelijke inleiding volgt de oorspronkelijke latijnse tekst met de duitse vertaling; dan een reeks noten waarbij van de moderne publicaties ruim is geprofiteerd en tenslotte een vrije persoonlijke commentaar. Van de ± 3000 artikelen der Summa Theologica handelen er niet minder dan 600 over de liefde. Hieruit blijkt reeds, dat het verwijt van intellectualisme t.o.v. Thomas wel weinig gerechtvaardigd is (cfr. I 20, 2). Het geheel draagt het kenmerk van grote eruditie en degelijkheid. Al wie het latijn niet machtig is, bezit hier, ook voor onze moderne tijd, zeer nuttige lectuur. — Enkele vlekjes: blz. 335 staat, dat κοινωνία met de genitief van de persoon maar op één plaats in het N.T. te vinden is, nl. 1 Cor. 1, 9. En 2 Cor. 13, 13 dan? De bewering dat ratio verstand en wil omvat (blz. 351) is wel in strijd met I 79, 8; 83, 4 etc. Noot [49] blz. 359 is niet verenigbaar met de juiste interpretatie van de vijfde

bede van het Onze Vader, noch met de algemeenheid der christelijke naastenliefde.

Had St. Thomas zijn Summa voltooid, dan zou hij waarschijnlijk in grootser verband hebben gesproken over de toestand van de ziel na de dood, over onze verhouding tot en smeekgebed voor de doden en over de verrijzenis des vleses. De krachtige struktuur van het geraamte: de H. Drieëenheid, de Godmens, de Sacramenten en de Uitersten mist men in het supplement, dat, zoals men weet, aan zijn jeugdwerk is ontleend. Niet zelden ontmoet de moderne lezer te weinig overtuigende filosofische redeneringen en allerlei subtiele kwesties waarvan het nut twijfelachtig is. Als gunstig gevolg leert de lezing ons St. Thomas als jonge docent kennen en doet ze ons zijn wetenschappelijke groei constateren. — Na de tekst met vertaling volgen goede, tot op onze tijd bijgewerkte, noten en een uitstekende persoonlijke commentaar, waarin ook de moderne opvattingen over deze materie vermeld en beoordeeld worden.

P. Ploumen

P. Arthur de Carmignano O.F.M. Cap., *Saint Laurent de Brindes, Essai biographique,* traduit de l'italien par le P. Flavien de Quebec du même ordre, Rome, Postulation Générale des Frères Mineurs Capucins, 1959, 15.5 x 21, 163 blz.

De aandacht is weer nader op de H. Laurentius van Brindisi komen te vallen sedert hij door Paus Joannes XXIII tot Kerkleraar is verheven. Hij is in 1559 (en niet 1599 zoals er op p. 9 staat) geboren en in 1575 is hij in de orde der Capucijnen getreden. En als hij in 1619 in Spanje overlijdt, dan sluit hij daarmee een zeer bewogen leven. Voortdurend is hij op tocht om te preken, meerdere malen is hij tot gardiaan en provinciaal gekozen en zelfs van 1602-1605 generaal van de gehele orde, in welke kwaliteit hij de verschillende ordesprovincies afreist. Verschillende malen bekleedt hij diplomatieke missies van de Paus aan de koning van Spanje, hij is aalmoezenier bij de hongaarse troepen in de gevechten tegen de Turken, hij is de raadgever van de Hertog van Beieren te München en verschillende jaren woont en preekt hij te Praag waar hij een ordesprovincie heeft opgericht. Dat een man met een dergelijk druk bezet apostolisch leven nog 16 dikke banden met controversen, preken en commentaren op de H. Schrift, waarin hij buitengewoon thuis was, nalaat, stemt zeker tot grote bewondering. Dit werkje is slechts een schets die de grote trekken wil weergeven. S. kondigt een werk aan in meerdere delen dat een wetenschappelijk verantwoorde biographie zal worden. S. hoopt dat zijn werkje „pourra contribuer, bien que modestement, à la connaissance et à la gloire du grand Saint Laurent de Brindes". In het eerste is hij wel geslaagd. Aan het tweede heeft hij wat zijn stijl betreft, al te veel geofferd.

P. Grootens

Claudio da Solesino O.F.M. Cap., *L'Apologetica di S. Lorenzo da Brindisi, Originalità, Studio storico-critico, (Miscellanea Laurentiana,* III), Roma, Postulazione Generale dei FF.MM. Cappucini, Via Piemonte 70, 1959, 17.5 x 25, XVI + 411 blz.

Dit boekdeel, gewijd aan het controverse-werk van de onlangs tot Kerkleraar verklaarde Laurentius van Brindisi, getuigt van een zeer omvattend en ernstig critisch-wetenschappelijk onderzoek. Een uitvoerige bibliografie, die de bronnen bevat en de werken die rond het onderhavige probleem geschreven zijn, gaat met een inleiding waarin de figuur van Laurentius, de apologetiek van zijn tijd, en de probleemstelling van het werk besproken worden, aan het eigenlijke werk vooraf. Het eerste onderdeel geeft dan vervolgens een zeer nauwkeurige bestudering van de *Anatomia Lutheri* van Joannes Pistorius. Het tweede deel is gewijd aan het controversewerk van Laurentius *Lutheranismi Hypotyposis.* In het derde deel vergelijkt de S. het resultaat van zijn onderzoekingen in de twee eerste onderdelen en kan hij met uitvoerig bewijsmateriaal aantonen dat hoewel er verband bestaat tussen beide schrijvers, Laurentius toch oorspronkelijk werk heeft verricht en zelf de geschriften van Luther bestudeerd heeft. In een appendix toont S. aan van welke editie van de werken van Luther Laurentius gebruik heeft gemaakt en met een analyse van het manuscript drukt S. de passages af die vanuit het manuscript niet in de gedrukte uitgave van Laurentius' werken zijn terechtgekomen.

P. Grootens

Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen,* V, *Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts,* Basel, Friedrich Reinhardt AG., 1959, 18 x 23, IX + 532 blz., Leinen Zw.frs./DM 43.20.

De vijfde band van dit werk over het Rijk Gods, zoals het hier op aarde leeft en eschatologisch in zijn voltooiing verwacht wordt, brengt getuigenissen aan over dit onderwerp uit de 17de en 18e eeuw. Vooreerst vernemen wij, hoe in Engeland een staatsman als Cromwell, de revolutionaire Quintomonarchisten, de Quaker George Fox, de geestelijke schrijvers

als Richard Baxter en John Bunyan, de dichter John Milton, de visionaire Jane Leade en de baanbrekende natuurkundige Newton allen vervuld waren van het idee van het Rijk Gods. Vervolgens brengt de S. ons in contact met de vaders van het noordamerikaans protestantisme en hun gedachten over het Rijk Gods. Uit het nederlands protestantisme treden dan vervolgens de figuren van Joannes Coccejus en van Jean de Labadie naar voren. Zeer talrijk zijn de getuigenissen uit het duits protestantisme: de vader van het Pietisme Philipp Jacob Spener, de verkondiger van de wedergeboorte van alle dingen Johann Petersen, de hartstochtelijke strever naar de vernieuwde schepping Gottfried Arnold, de mystieke Gerhard Tersteegen, Ludwig von Zinzendorf en Johann Albrecht Bengel. Ook Frankrijk en Zwitserland zijn vertegenwoordigd en in Bohemen verkondigt Johann Amos Comenius zijn apocalyptische visie. De katholieke Kerk heeft in dit deel slechts vier vertegenwoordigers: Angelus Silesius, Bossuet, Abraham a Santa Clara en Corn. Jansenius. Iedere schrijver is van een goede inleiding voorzien. Het gehele werk vormt steeds meer een nuttige verzameling van teksten over het Rijk Gods die men nergens zo compleet bijeen vindt.

P. Grootens

## MORAALTHEOLOGIE

Josef ENDRESS, *Menschliche Grundhaltungen*, Ein Ordnungsbild der Tugenden. (*Studia Theologiae moralis et Pastoralis*, edita a Professoribus Academiae Alfonsianae, 5), Salzburg, Otto Müller, 1958, 14 x 21.5, 278 blz., geb. S 105.-.

De manier waarop de scholastieke filosofie enige orde heeft willen brengen in de veelvuldigheid der deugden bevredigt J. E. niet, en hij heeft hier alleszins goede redenen voor. Zijn twijfel geldt o.m. de exclusieve grondwaarde der klassieke kardinale deugden en hun vertakkingen in ondergeschikte zedelijke houdingen: „Ob die behaupteten Zusammenhänge immer den sachlichen entsprechen, ist freilich eine andere Frage. Zuweilen erscheint die Verbindung, auch bei Thomas v. Aquino, etwas gekünstelt", zo b.v. het onderbrengen van de godsdienstigheid onder de deugd van rechtvaardigheid. Daarom heeft de auteur geprobeerd om zelf „ein Ordnungsbild der Tugenden" te ontwerpen. Heel wat inleidende beschouwingen van algemeen-ethische aard gaan hieraan vooraf, o.m. een analyse van het menselijk „Tätigsein" en van de verscheidenheid van het menselijk „streven". Het systeem der zedelijke grondhoudingen van J. E. biedt ongetwijfeld het voordeel van een helder overzicht, en men kan het zeker niet geforceerd noemen. J. E. onderscheidt eenvoudig „Willenshaltungen" en „Verstandshaltungen". Deze laatste culmineren in de klassieke deugd van *prudentia*. De „Willenshaltungen" worden ingedeeld naar de vier grondverhoudingen die het wezen van dé mens uitmaken, de verhouding tot zichzelf, tot God, tot de medemens en tot de uitwendige wereld. De godsdienstigheid verwerft hiermede als „Hinbewegung auf Gott" een waardige plaats naast de „Selbstliebe", de „Hinbewegung zum Mitmenschen" en de „Hinbewegung auf die Sachgüter". Alleen zou men de bedenking kunnen maken, dat deze indeling te zeer een „schema" is gebleven — hoe bruikbaar het ook weze — waardoor de moraal eens te meer in vier (of vijf) gebieden uiteenvalt, en dat de verscheidenheid der deugden bij J. E. te weinig de vorm heeft aangenomen van een intrinsieke ontwikkeling van de éne „morele mens" in zijn haast dialectische ontmoeting met de steeds diepere zedelijke waarden van zijn bestaan.

L. Vander Kerken

Prof. Dr. X. von HORNSTEIN en Dr. A. FALLER, *Gaaf geslachtsleven*. In het nederlands bewerkt door Prof. Dr. L. H. CORNELISSEN O.P. en Dr. A. C. M. LIPS, arts, achtste druk, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1959, 16 x 25, 427 blz., ing. 215 B.frs., geb. 240 B.frs.

Dat een achtste, rijk aangevulde en gewijzigde druk kan worden aangeboden, bewijst hoezeer het bekende werk aan een reële nood beantwoordt en ruime waardering geniet. Deze uitgave werd aan een geheel nieuwe bewerking onderworpen. Overtolligheden werden geschrapt en ontbrekende punten kregen een aanvulling. Ook de taal werd beter verzorgd waardoor het medisch-biologische gedeelte toegankelijk wordt voor minder geschoolde lezers. Daar de inhoud van dit boek reeds een uitvoerige bespreking kreeg (*Bijdragen*, 12, 1951, 85), mag het volstaan enkele wijzigingen aan te stippen: het perspectief van het tweede artikel der vorige edities werd gewijzigd, zoals de titel aangeeft: het geslachtelijke onder *redelijke leiding* (in plaats van de vroegere titel: onder *de heerschappij van de geest*). Dieper dan vroeger worden hier de waarden en de misgroeiingen van het gemoed ontleed. Ook de vraagstelling omtrent het eerste of tweede doel van het huwelijk kreeg een meer genuanceerde behandeling. Bij de artikelen omtrent de geboorteregeling werd rekening gehouden met de laatste bevindingen aangaande temperatuur-methode, progestatieve hormoonpreparaten, enz. Het gedeelte over de kunstmatige inseminatie is in het licht van de uitspraken van Pius XII opnieuw opgesteld. Tenslotte werd de literatuurlijst aanmerkelijk

uitgebreid, waarbij rekening werd gehouden met de algemene strekking van het werk. Dit evenwichtige, serene en degelijke boek zal voortgaan velen hulp te bieden bij het verwerkelijken van een gezond christelijk humanisme in de sfeer van het geslachtelijke. J. Kerkhofs

Walter KÜNNETH, *Politik zwischen Dämon und Gott*, Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954, 616 blz., geb. DM 28.-.

De bezinning over de verhouding tussen Kerk en Staat schijnt in de Evangelische theologie, meer wellicht dan in de katholieke, tot breed opgevatte studies te leiden. Voor Künneth schijnt de reflexie over de velerhande en gecompliceerde vragen die aan de Kerk gesteld worden door haar symbiose met een profane maatschappelijke gezagsstructuur tot een levenstaak te zijn uitgegroeid. Na de oorlog schreef hij reeds een uitgebreid werk over de spanning tussen het nationaal-socialisme en het christendom *(Der grosse Abfall)*. Hier gaat het om een meer uitgebreide opzet. K. wil de politiek zien als een der belangrijkste verschijningsvormen van het mens-zijn in onze „tussentijdse toestand"; en „Mensch sein heisst existieren zwischen Dämon und Gott" (p. 7). Principieel draagt de politiek een eschatologisch karakter en moet zij vanuit expliciet bijbelse beginselen verstaan worden. Bewust aanvaardt K. het risico om vanuit die centrale principes grondlijnen te trekken geldig voor de gecompliceerde jungle van de dagelijkse politiek — want zijn boek is evenzeer voor de evangelische politici als voor de vaktheologen bestemd, waarmee hij aan katholieke zijde doet denken aan Murray, von Nell-Breuning, Welty, Kafka e.a., die dezelfde practische bruikbaarheid van hun theologie beogen. Het werk valt uiteen in vijf delen. Tot vertrekpunt van zijn politieke ethiek neemt K. natuurlijk het bijbels-reformatorisch fundament. De bijbel voert ons binnen in de geheimzinnige wereld van de transcendente macht Gods en van de andere boven-individuele „machten en krachten", die door de angelologie en de demonologie (afdelingen die in de normale theologie-tractaten amper als term voorkomen!) moeten onderzocht worden. Wel treft in deze uiteenzetting dat K. wellicht te weinig aan „Unterscheidung des Christlichen" doet bij de exegese van deze bijbelse begrippen, die toch ongetwijfeld aan een zekere entmythologisering moeten onderworpen worden. De paragraaf over de Kerk-Staat verhouding in de primitieve Kerk is boeiend, maar waarom niets over Christus' houding terzake zoals Cullmann dat b.v. deed? Daarop volgt een analyse van de tweede bron van het evangelisch denken: de lutherse opvatting over de politiek. K. geeft een genuanceerde mening over de „Leer der twee Rijken".

Het tweede deel synthetiseert de grondelementen voor de politieke dadigheid zoals die voortvloeien uit de beide bronnen. Alles is hier gebouwd op het klassieke begrip „ordo". Vrij moeizaam worden in dit verband de katholieke stellingen over het natuurrecht terzijde geschoven. De Staat als politieke verschijningsvorm van de „ordo" participeert aan de goddelijke macht, maar kan in vele vervalsingen ontaarden. Hier komt meteen een actuele tendenz in de protestantse theologie naar voor: de ervaringen met het „cujus regio illius et religio" en met de moderne totalitaire staten dwingen de protestantse theologen om meer aandacht te besteden aan de negatieve zijden van de Staat. Men staat practisch reeds ver af van de optimistische leer der liberalen. Theoretisch schijnt nog een vrij lastige intellectuele ommekeer noodzakelijk. Het derde en vierde deel vatten onder de titels *Das Problem der Gewalt* en *Der Christ in den politischen Entscheidungen* een aantal practische vraagstukken samen als b.v. de politiemacht met o.m. de ethiek der 'Geheimpolizei', de doodstraf, de amnestie, het internationale strafrecht, de revolutie en het recht op opstand en verzet, de oorlog, de problemen omtrent de eer, de eed, de collectieve schuld, enz. Interessant zijn de beschouwingen over de gehoorzaamheid, die de katholieken behulpzaam kunnen zijn in hun gewetensonderzoek over verdraagzaamheid. Ook die over de partijpolitiek en de moraal van een aantal praktijken in het partijensysteem der democratie zijn lezenswaard.

Het laatste deel is wellicht het meest oorspronkelijk. K. onderzoekt hoe de verhouding Kerk-Staat historisch verlopen is.. Naast elkaar stelt hij de diverse oplossingen en hun aporieën: het Russisch-orthodoxe „Staatskirchentum' met zijn tegenhanger, de Roomskatholieke staatsidee, de calvinistische houding over politieke inzet in de wereld en de eerder naïeve theorieën der „enthousiasten" (Tolstoi, de piëtisten, e.a.). Zijn uiteenzetting over de katholieke houding is open en genuanceerd. Men kan evenwel zijn besluit over de „Enteschatologisierung" van de wereld door de theocratie der katholieken onmogelijk bijtreden op theologisch gebied, al geeft historisch gezien de Kerk wel ooit die indruk. Tegenover deze volgens hem min of meer extremistische opvattingen plaats hij de eigenlijke politieke zending van de christelijke gemeenschap volgens de evangelische leer. Hoofdtaak is hier „die Infragestellung des Politischen durch die Tatsache der christlichen Gemeinde" (p. 553). Politiek is essentieel voorlopig, onvolmaakt en vol illusies; zij heeft een immanente tendenz naar een in zich gesloten diesseitige volkomenheid. Het christendom moet voortdurend daar zijn, om die droom te onttoveren en de relativiteit van geheel het

politieke gebeuren te openbaren. Toch is politiek niet enkel negatief: zij moet daar zijn om in een wereld die zwerft tussen hemel en hel de verwachting naar een uiteindelijke voltooiing van de sociale en kosmische harmonie levend te houden. Wanneer de verrezen Christus in de definitieve eindtijd alles zal zijn in allen, dan zullen „die Notordnungen des alten Äons ihre Gültigkeit verlieren" (p. 596). Intussen blijft de spanning bewaard en zal elke toevallige harmonie tussen Kerk en Staat haar broze voorlopigheid voortdurend onthullen. En over dit besluit kunnen katholieken en protestanten akkoord gaan. J. Kerkhofs

## KERKGESCHIEDENIS

Joseph GILL S.J., *The Council of Florence*, Cambridge, University Press, 1959, 15 x 23, XVIII + 453 blz., 47/6.

In verband met de bijeenroeping van het komende Concilie en met de hoop dat dit een stap zal zijn tot de hereniging van de Christenen, gaan de gedachten terug naar het Concilie van Ferrara en Florence (1438-1439), waar de Rooms-Katholieke Kerk onder de persoonlijke leiding van Eugenius IV en de Grieks-Orthodoxe onder leiding van de Patriarch en de Keizer van Constantinopel na eeuwen van scheiding bijeenkwamen, en op 6 juli 1439 de hereniging van beiden tot stand kwam. De geschiedenis van dat oude concilie kan licht werpen op de mogelijkheden en de moeilijkheden van een herenigingsconcilie. Maar de geschiedenis van Florence was vrij slecht bekend. Er bestond enkel het boek van de anglicaanse bisschop R. CREYGHTON (*Vera historia unionis non verae*, Den Haag, 1660), dat een latijnse bewerking is van de Mémoires van een vooraanstaand grieks deelnemer, Silvester Syropoulos. Door het werk van Mgr. Petit en vooral van G. Hofmann en J. Gill, professoren aan het pauselijk Oosters Instituut, zijn in de laatste dertig jaar ook vele andere documenten aan het licht gebracht. Daardoor is het voor de eerste maal mogelijk, een werkelijke geschiedenis van het Concilie te beschrijven. Want Syropoulos' Mémoires zijn partijdig, zij zijn zelfs een pleidooi: Syropoulos heeft in Florence de bulle van hereniging ondertekend, maar is in Constantinopel een bitter bestrijder geworden van die hereniging, die bij de massa van het Kerkvolk hoogst onpopulair was. Syropoulos beoogt dus, zijn collega's en zichzelf vrij te pleiten van het verwijt, in Florence de zaak van de Orthodoxie te hebben verraden (blz. 233). Daarom stelt hij het verloop van het Concilie zo voor, alsof de griekse bisschoppen door de latijnen werden murw gemaakt door eindeloze en uitzichtloze debatten en door chronisch gebrek aan geld en levensbehoeften, bedreigd met de onmogelijkheid om naar hun land terug te keren, en ook door hun eigen keizer onder zware druk gezet en verhinderd om zich uit te spreken: zo gingen zij tenslotte door de knieën. Syropoulos blijft een belangrijke bron, maar nu is het mogelijk, zijn onnauwkeurigheden en tendentieuze eenzijdigheden te corrigeren. Dan ontstaat een heel ander beeld: Paus Eugenius zowel als de patriarch en de keizer en de meeste deelnemers van beide zijden waren bezield van een oprecht-christelijk verlangen om de scheuring te herstellen. Inderdaad was er herhaaldelijk ernstige achterstand in de uitbetaling van het maandgeld van de Grieken, maar dit was volstrekt tegen de bedoeling van de Paus en zijn hof, die echter juist in deze jaren voortdurend in enorme financiële moeilijkheden verkeerde. Dat de besprekingen traineerden, was minstens evenzeer schuld van de Grieken, die het begin der discussies vier maanden uitstelden (blz. 111). De keizer liet ook aan de tegenstanders der hereniging grote vrijheid van spreken: de meest hardnekkige tegenstander, Marcus Eugenicus, werd door hem gehandhaafd als de voornaamste woordvoerder van de Grieken (blz. 404 vv).

Gill begint zijn geschiedenis met de schildering van de zeer verwarde kerkelijk-politieke situatie in Oost en West, en van de pogingen van Paus Martinus om tot een gesprek met de Grieken te komen, pogingen, die door zijn opvolger Eugenius IV en door het Concilie van Bazel (in steeds groeiende tegenstelling tegen de Paus) werden voortgezet, en die tenslotte tot het Concilie van Ferrara en Florence leidden. De volgende hoofdstukken beschrijven niet enkel de uitwendige geschiedenis van het Concilie, maar ook de dogmatische discussies: over het Vagevuur, over de toevoeging van het Filioque aan de Geloofsbelijdenis, over de voortkomst van de H. Geest, en de minder wijdlopige over de eucharistische Epiclese en het pauselijk Primaat. Twee laatste hoofdstukken behandelen de hereniging van de andere oosterse Kerken, Armeniërs, Kopten, Syriërs en Maronieten, en de strijd om de aanvaarding der eenheid in Byzantium, een strijd die eindigde met de val van Constantinopel en de benoeming tot Patriarch van Georgius Scholarius, die zich sinds de dagen van Florence ontwikkeld had van een voorstander tot de bitterste en geleerdste tegenstander van de eenheid. — Deze geschiedenis leert ons, hoe buitengewoon moeizaam besprekingen over de eenheid kunnen zijn, zelfs waar van beide zijden de overtuiging bestaat, dat de geloofsverschillen betrekkelijk gering zijn. Een tweede les uit deze geschiedenis is de noodzaak dat een hereniging mentaal is voorbereid onder alle lagen van het Kerkvolk, vooral in het

Oosten, waar de afkeer van Rome en de latijnse Kerk blijkbaar zeer innig met de eigen religiositeit is vergroeid. Tenslotte roept dit Concilie de vraag op, of het mogelijk is, dat de Rooms-Katholieke Kerk met bisschoppen van de Grieks-Orthodoxe Kerken in één Concilie bijeenkomt, hoewel beide partijen elkaar als afgescheidenen, misschien zelfs als ketters (blz. 410 v, vgl. 262: het latijnse doopsel door Grieken als ongeldig beschouwd) beschouwen. Uit de geschiedenis van Florence blijkt niet, dat men hierin werkelijk een probleem zag, hoewel de Grieken niet deelnamen aan de Eucharistie der Latijnen, voor de hereniging gesloten was (blz. 109, 293): vanaf het begin werd het Concilie door beide partijen als oecumenisch erkend (blz. 111), en wel op grond van het feit, dat zowel de bisschoppen van de Latijnse Kerk onder leiding van de Paus, als de Patriarch van Constantinopel en de overige Patriarchen van het Oosten door hun vertegenwoordigers eraan deelnamen. De huidige Rooms-Katholieke theologie van bisschopsambt en leergezag weet daarmee niet goed raad (zie bijvoorbeeld B. Schultze in zijn bespreking van Gill's boek: *Stimmen der Zeit* 164, 1959, 430-434): het schijnt noodzakelijk, dat zij haar beschouwingen nuanceert, rekening houdend met de *feiten* van Florence (zie: *Orientierung* 23, 1959, 181-182).

P. Smulders

H. A. Enno van Gelder, *Erasmus, Schilders en Rederijkers*. - De religieuze crisis der 16e eeuw weerspiegeld in toneel- en schilderkunst, Groningen, P. Noordhoff N.V., 1959, 16 x 24, 128 pag. + 16 pag. illustraties op kunstdrukpapier, *f* 5.25.

Bundeling van een viertal artikelen verschenen in het *Tijdschrift voor Geschiedenis* in 1958. De inspiratie van waaruit dit werkje geschreven werd is origineel. Geschiedenis van de Hervorming niet door een beschrijving van dogma's, uitgedacht door de leidende theologen, maar door een tekening van de ideeën en de algemene levenshouding van de mens in de zestiende eeuw. De tegenstelling tussen Hervormd en Katholiek acht de A. te simplistisch om er de godsdienstige crisis mee te treffen. Hij zoekt naar de religieuze bezieling, die zowel bij katholieken als bij protestanten ten grondslag ligt aan hun algemene levensbeschouwing. Voor die nieuwe levenshouding heeft de A. indertijd een nieuwe term ingevoerd: de Grote Reformatie (cfr. zijn boek: *De Grote en de Kleine Reformatie*). Deze Grote Reformatie is de levensbeschouwing van de humanistische religie, de geest van de humanistische renaissance (voor zover ik weet, is deze term door geen enkele moderne historicus overgenomen). Erasmus is volgens de A. de grote profeet van zijn Grote Reformatie.

Om nu zijn begrip van de Grote Reformatie relief te geven construeert de A. een nieuwe tegenstelling, geen confessionele, maar een algemeen levensbeschouwelijke: het „Middeleeuwse" denken, toch weer confessioneel vereenzelvigd met „orthodox-katholiek" (blz. 4), maar in het algemeen gekarakteriseerd door geloof in een openbaring, een gering ethisch bewustzijn, en een cultusdienst, die toevertrouwd wordt aan Kerk en clerus (als in elke primitieve samenleving; blz. 4). Daartegenover staat dan de „moderne" levensbeschouwing, gebaseerd op de filosofische redelijkheid, met een diep doordachte ethica, zin voor de waarde van het aardse en menselijke (blz. 4/5). Begrijpelijk is dat Luther maar een „kleine" Reformator mag heten. Wel verwierp hij een deel van de georganiseerde cultus, maar hij bleef te veel vasthouden aan dat „Middeleeuwse" geloof in een openbaring om nog de eretitel van „modern" te kunnen dragen. De Erasmianen zijn de enige werkelijke aanhangers van de „Grote Reformatie".

Hoewel binnen de historische situaties van de zestiende eeuw rechtgelovigen en hervormingsgezinden sporen kunnen dragen van allebei de levenshoudingen, toch zijn ze volgens de A. „principieel" incompatibel. Niemand kan deze twee heren tegelijk dienen. Dit betekent dus, dat iemand als Erasmus alleen al uit hoofde van zijn humanistische gezindheid geen orthodox katholiek kan zijn (blz. 16, 17, 21 en overal waar de woorden „erasmiaans", „erasmianen" etc. voorkomen). Dat betekent ook, dat elke waardering voor het aardse steeds weer wordt uitgelegd als niet-orthodox-katholiek; dat de verschuiving van de aandacht van schilders en rederijkers van het meer strikt religieuze naar meer profane onderwerpen steeds weer wordt geïnterpreteerd als een afwending van het traditionele geloof in een bovennatuurlijke verlossing van zonde en dood en in een hiernamaals. — Enige voorbeelden: de duivel komt op de doeken van Breughel niet voor, constateert de A. - „dus" zou hij niet geloven in de blijde boodschap (blz. 52). Overigens, kent de A. „Dulle Griet" niet en het „Laatste Oordeel"? Trouwens, wat zegt het al of niet schilderen van de duivel over iemands geloof in de duivel? Bij de „Opstanding van Christus" wordt opgemerkt, dat het aantal toeschouwers dubbel zo groot is als in de bijbel. Waar staat dat getal in de bijbel? En al zou dat zo zijn, wat zegt dat nog over Breughels geloof in de bijbel? Waarom mag een schilder, ook al leefde hij in de zestiende eeuw, aan de wereld van mens en natuur geen bijzondere plaats inruimen, zonder daarbij de verdenking op zich te laden niet recht-

gelovig meer te zijn, zoals op blz. 53 gesuggereerd wordt? In feite vervangt de A. de traditionele tegenstelling Hervormd-Katholiek door een nog veel onmogelijker: tussen gelovig en ongelovig.

Een ander bezwaar geldt het voortdurend gebruik van het woordje „modern" voor alles wat maar enigszins te maken heeft met de eigen levensbeschouwing van de A. Indertijd hebben Geyl en Rogier (BGN, IX en X, 1957 en 1958) al critiek uitgeoefend op zijn karakterisering van onze opstand als „modern" (zie *Alg. Gesch. der Ned.*, deel V). „Modern" heette daar wat met de eigentijdse politieke en sociale ideeën van de A. overeenkwam, „modern" heet hier alles wat de kenmerken draagt van zijn eigen culturele en religieuze aspiraties. Is het geen „misbruik" van de geschiedenis, als zij wordt „gebruikt" om aan eigen idealen een historisch houvast te geven? Voor die idealen alle respect — maar niet voor een geschiedenisbeschouwing, die de feiten geweld aandoet.

J. Bots

Karel BLOCKX, *De veroordeling van Maarten Luther door de Theologische Faculteit te Leuven in 1519, (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België,* Klasse der letteren, 31), Brussel, Paleis der Academiën, 1958, 18 x 26, 151 blz.

Schr. heeft waarschijnlijk wel definitief een eind gemaakt aan de sinds 1911 nog hangende polemiek omtrent de zelfstandigheid van de Leuvense theologische faculteit bij haar veroordeling van Luther. Aan de hand van nauwkeurige en scherpzinnige bronnenstudie — bemoeilijkt door het ontbreken van verscheidene belangrijke documenten — reconstrueert schr. de loop der gebeurtenissen rond deze veroordeling. Schr. toont aan dat Leuven zelf het gevaar van Luther's thesen heeft gezien, dat de veroordeling niet moet worden toegeschreven aan het drijven van Jacob van Hoogstraten, en dat Leuven niet het voorbeeld van Keulen, doch Keulen een vingerwijzing van Leuven volgde. Bijzonder belangwekkend is de beschrijving van de houding van Erasmus en van diens verzoening t.a.v. de stellingen van Luther met de thomistische theologen. Schr. heeft zich ver gehouden van polemiek, en overtuigt door zijn nuchtere, ongepassioneerde uiteenzetting der feitelijkheid.

P. Gieles

*Acta Reformationis Catholicae,* Ecclesiam Germaniae concernentia Saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des Deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Herausgegeben im Auftrag und mit Unterstützung der Ges. z. Herausgabe des Corpus Catholicorum von Georg PFEILSCHIFTER, Band I, *1520 bis 1532,* Regensburg, Fr. Pustet, 1959, 17.5 x 24, XXXII + 670 blz., geb. DM 58.-.

De voor de geschiedenis van Europa zo tragische XVIde eeuw blijft ons christelijk geweten verontrusten, en nodigt ons daarom uit tot een gewetensonderzoek naar de diepere oorzaken van de scheuring in de Christenheid. Historisch gezien werden al heel wat bronnen gepubliceerd, ook van R.K. zijde. Het Goerres-Gesellschaft zorgt nog steeds voor de Akten van Trente. De kerkelijke toestanden vóór de Reformatie werden met zorg beschreven. De door Greving gestichte Vereniging voor de uitgave van het *Corpus Catholicorum* arbeidt nog immer aan een kritische uitgave van de vele theologische en apologetische werken uit die tijd. Ondertussen ondernamen trouw gebleven Prinsen en bisschoppen verschillende pogingen om binnen hun rechtsgebied met de door iedereen gevraagde hervorming een aanvang te nemen. De zo pas vermelde Vereniging voor de uitgave van het C.C. heeft nu de jarenlange arbeid van Prof. Dr. G. P., kerkhistoricus te Würzburg onder hare protectie genomen. G. P. wil alle stukken uitgeven uit de duitse en oostenrijkse archieven, die betrekking hebben tot deze hervormingspogingen in Duitsland voor de jaren die liggen tussen het Edikt van Worms en het einde van het Concilie van Trente. Totnogtoe kende men deze verspreide activiteit uit de *Nuntiaturberichte*, die vooral het standpunt van de Curie bekend maken. Zo werd de mening, alsof de bisschoppen alles hadden laten gebeuren, gemeengoed bij de meeste historici. In zijn *Voorwoord* drukt G. P. op het feit, dat de verhoudingen veel complexer zijn gebleken. Wel hebben de bisschoppen zelden het initiatief genomen, maar wel de katholieke Prinsen. Vanaf 1536 ondergaan zij verder de invloed van de Keizer, en vanaf het ogenblik dat het Algemeen Concilie praktisch zeker wordt, zal ook dit feit hun ijver aanwakkeren. Iedereen neemt aan dat een grondige hervorming nodig is, maar dit streven wordt sterk gehinderd door de voortdurende strijd tussen de wereldlijke en de geestelijke heren, tussen dezen en de Curie over hun wederzijdse rechten en plichten, immuniteiten, privileges, exempties, taksen voor de oorlog tegen de Turken, annaten en derg. meer. De lezing van deze blz. hebben ons op tragische wijze laten aanvoelen, wat wij gewonnen hebben door de hervorming en codificering van het Kerkelijk Recht, door de scheiding van Kerk en Staat. Tevens merkt men dat de Metropolieten van de resp. kerkprovinciën een groter gezag bezitten dan op het einde van de Middeleeuwen. Nochtans

komt van een gemeenschappelijke actie over heel Duitsland niets terecht, zo men geen rekening houdt met de oppervlakkige kontakten op de Rijksdagen. Elke kerkprovincie ondergaat de invloed van haar landsheer, wiens ijver, onverschilligheid of vijandschap de hervorming vooruithielp, hinderde of tegenhield. Men mag dus ook niet zeggen, dat de staatkundige versnippering van Duitsland in zovele vorstendommen alleen maar slechte gevolgen heeft gehad.

De 219 stukken, die in dit deel werden opgenomen, werden niet chronologisch geordend, maar samen ondergebracht in 8 hoofdstukken, die telkens op één bepaald probleem betrekking hebben. Het belangrijkste hoofdstuk bevat de antwoorden en de protesten van de Duitse bisschoppen op de *Gravamina Nationis Germaniae*. Niet alleen krijgen wij een kijk op de ontzettend ingewikkelde toestand van die tijd, maar tevens op de geest van vele bisschoppen, die meer bekommerd waren om hun voorrechten dan om de Kerk. Dit was trouwens een normaal gevolg van de sociale en staatkundige structuur van die tijd, waarin de clerus als eerste stand, ook vanzelfsprekend zijn eigen rechten te verdedigen had. De andere hoofdstukken behandelen de eerste pogingen tot hervorming in de kerkprovincie van Salzburg, die vooral aangewakkerd werden door de Hertogen Wilhelm en Ludwig van Beieren, en ten zeerste geremd door Kard. M. Lang, Aartsbisschop van Salzburg, die de hervorming van zijn provincie afhankelijk maakte van de regeling van alle competentie- en immuniteitsproblemen, waarover hij met de wereldlijke heren in onenigheid was. Verder hebben wij nog een reis van Dr. Stephan Rosin naar Rome in 1524-25 met betrekking tot de taksen op de kerkelijke beneficia die de Paus toegestaan had aan Aartshertog Ferdinand voor zijn oorlog tegen de Turken. En ten slotte de eerste schuchtere pogingen tot hervorming in de kerkprovincie van Mainz, en de zending van de legaat Campeggio in Duitsland. Prof. Dr. H. JEDIN belooft in zijn *Inleiding* nog vele interessante stukken, als de Provinciale Synode van Keulen in 1536, de Hervorming van Augsburg in 1548, alsook de vroegere Hervorming van Regensburg in 1524. Deze stukken kan men bij Hartzheim of Le Plat vinden, maar in een onvolledige uitgave.

P. Fransen

E. E. Y. HALES, *The Catholic Church in the Modern World,* A Survey from the French Revolution to the Present, London, Eyre & Spottiswoode in association with Burns & Oates, 1959, 14.5 x 22.5, 332 blz., geb. 30/-.

Dit overzicht van de kerkgeschiedenis sinds de Franse revolutie munt uit door klaarheid, overzichtelijkheid, vlotte stijl en prettige verhaaltrant. De stof deelt de auteur in 23 klaar omlijnde hoofdstukken in, zoals b.v. Napoleon, het verlies van de pauselijke Staten, de *Syllabus* van dwalingen, het modernisme, de Kulturkampf in Duitsland, vier hoofdstukken over de Kerk in Amerika, vooral in Noord-Amerika, enz. Dit heeft het voordeel elk aspect volledig op zichzelf te kunnen behandelen, ondanks het nadeel de chronologie niet te eerbiedigen. Aldus krijgen wij na een hoofdstuk over Leo XIII en de sociale kwestie, een hoofdstuk over *Rerum Novarum* in de twintigste eeuw, en dan pas de Kulturkampf in Duitsland (1870-1890), en het anti-clericalisme in Italië en Frankrijk (1870-1914). Toch lijken mij na lezing de voordelen van de systematische indeling bij dit soort historisch werk verre te verkiezen boven een meer chronologische behandeling. De auteur heeft vooral de verhouding van de Kerk tot de Staat en de cultuur op het oog, en behandelt geen onderwerpen als theologische wetenschap, missieproblemen, geestelijke ontwikkeling, oecumenische geest, liturgische vernieuwing, of wat dan ook. Nu de doctrinaire strijd onder de Katholieken over eenheid of scheiding van Kerk en Staat nog steeds niet is uitgevochten, heeft het zijn nut eens nauwkeurig na te gaan wat de laatste twee eeuwen geschiedenis van de Kerk ons hierover leren. Het persoonlijk besluit van de auteur is duidelijk: „It has been so often the argument of this history that a close state control has been the chief evil from which the Church has suffered in modern times..." (blz. 248), of verder: „Strange as it seems in Anglo-Saxon eyes, the fall of a Spanish monarch or dictator has often meant the burning of convents and the rape of nuns" (blz. 265). Volgens de auteur heeft de scheiding van Kerk en Staat, wat de volle vrijheid voor de Kerk meebrengt, zoals in de U.S.A., praktisch zeer grote voordelen gehad, zoals eveneens de afwezigheid van katholieke partijen, en hij schrijft ook voluit dat de pauselijke Staten in 1850-1870 geen zin meer hadden. Daardoor stemt dit boek tot nadenken. Naar onze smaak centraliseert de auteur te veel de hele kerkgeschiedenis om de pausen, en zeker is zijn standpunt voorbijgestreefd waar hij de niet-blanke continenten slechts in zijn onderzoek betrekt in zover de blanken, speciaal de Britten, er meester waren. Afgezien daarvan is dit boek uitstekende kerkhistorische lectuur voor een ruimer publiek en zelfs voor kerkhistorici.

M. Dierickx

Columba CARY-ELWES O.S.B., *La Chine et la Croix,* Essai d'histoire missionnaire, Tra-

duit de l'anglais par C.S.G. TUNMER O.P., *(Foi vivante,* Série, *Vie des Missions),* Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 12 x 16, 424 blz., ing. 12 N.F.

Zakelijk, onpartijdig en goed gefundeerd overzicht van de ontwikkeling van het Christendom in China vanaf het vermeende bezoek van St. Thomas, over de sterke uitbreiding van het Nestorianisme in de VIIde eeuw, tot aan de eerste contacten van de Franciskanen, de eigen missioneringsvorm van de Jezuieten tot na de beruchte Ritenstrijd, en ten slotte de hernieuwde bekeringsgeschiedenis van deze eeuw tot aan de machtsovername door de kommunisten. Een geschiedenis van offermoed en liefde, maar ook tragisch door menselijk onbegrip, verdeeldheid, en wegens de politieke en ekonomische bekommernissen die bij zg. christelijke Staten de godsdienstige belangen steeds weer op de achtergrond stelden. P. v. D.

## PROTESTANTICA

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Herausg. von Kurt GALLING, III. Band, *H-Kon.,* Mit 20 Tafeln und 7 Karten, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, 20 x 28, XXXII blz. + 1806 kol., bij intekening DM 4.20 per aflevering, linnen band apart leverbaar DM 4.40, halfleder, DM 9.- per deel.

Vroeger hebben wij reeds gewezen op de nieuwe geest, waarin deze bekende encyclopedie werd gepland en uitgevoerd (*Bijdragen* 19, 1958, 213-14; 20, 1959, 101-03). In deze bespreking willen wij onderzoeken, of de ingeleverde bijdragen trouw blijven aan het opzet. Wij bemerken dezelfde bezorgdheid om een degelijke en uitgebreide informatie: op filosofisch gebied (Ed. en N. von Hartmann, Hegel, Heidegger, Hume, Husserl, Jaspers, Kant, Kierkegaard, Klages), op historisch en geografisch gebied (Japan, India, Indonesië, Italië, Canada, Klein-Azië), op het gebied van de literatuur (Hello, Hölderlin, Herder, Huysmans, Kafka, Jünger), de kunst (Händel, Haydn, Hindemith, Holbein, Impressionismus, uiterst uitvoerige en met talrijke grondplannen en platen gedocumenteerde artikels over Kerkenbouw, alsook over kerkelijke muziek en zang) en de moderne problematiek (Industrie, Kapitalismus, Jeugd- en Kinderopvoeding en -psychologie). Vanzelfsprekend wordt aan de vergelijkende godsdienstwetenschap en aan de missiologie een uitgebreide plaats toebedeeld (Hindoeïsme, Jinisme, Islam, Iran, Israël, Joden en Joden-christenen) met interessante en nieuwe onderverdelingen, als de „Bijbelse boodschap tegenover het Hindoeïsme" enz., en technische stukken over Iranistiek, Islamistiek, en derg. Op oecumenisch gebied vinden wij heel wat artikels over theologen uit de Reformatie (von Harnack, K. Heim, H. Heppe, Hromadka, E. Hirsch, K. Holl, M. Kähler). Het anglikanisme krijgt een goede beurt (Hoogkerkelijke stromingen, R. Hooker), alsook de oecumenische problemen van onze tijd (IMC en hare geplande verhouding tot de OeRK, Jonge Kerken, Clerus en leek, Confessie, Convertieten). Alleen het Oosten moet het weer, als arm familielid, ontgelden (onvoldoende artikels over Hesychasme, Ikonenleer, maar wel een uitgebreid stuk over Keizer en Paus). Een volle aflevering wordt gewijd aan het trefwoord „Kerk" met al de bijbehorende noties: Kerk en Staat, kerkelijk recht, Kerkorde, kerkelijkheid, Konkordaten, waarin de R.K. jurist H. BARION telkens op zakelijke wijze de R.K. posities beschrijft.

Wij zouden echter willen wijzen op een ongelukkige anomalie: de tegenstelling tussen de objectieve berichtgeving in de kleine artikels en de tamelijk partijdige inspiratie van de hoofdartikels. Zo hebben wij voor de R.K. personen (von Hefele, Hergenröther, Cl. Hofbauer, G. M. Hopkins, St. Hosius, Fr. von Hügel, Kard. Innitzer, Jörgensen, Johannes XXIII, J. A. Jungmann en verscheidene heiligen en Pausen) en verhoudingen (heiligenverering, H. Hartdevotie: waarderend; Hart van Maria: zakelijk; Heksenprocessen, Klooster, Concilie, Ierse Kerk en *Humani Generis*) een massa degelijke en zakelijke informatie. Hier en daar is deze onvolledig (Heresie, Casuistiek door J. KLEIN!, K.A., waar geen rekening wordt gehouden met de laatste evolutie). Met de mystiek weet de evangelische theologie geen weg; zo wordt over Johannes van Ruusbroec gezegd: „Sprache und Gedanke sind bisweilen verschwommen", en „schwärmerische Erfahrungen"!! STUPPERICH zal wel nooit een regel uit Ruusbroec hebben gelezen. Maar samen met deze goede informatie krijgen wij het fundamentele artikel over „Katholicisme", dat aan W. VON LOEWENICH werd toevertrouwd. Deze gaat tegenwoordig door in vele kringen uit de Reformatie als dé specialist in R.K. aangelegenheden. Hij weet een massa dingen, maar ziet ze allemaal van buiten uit en in de typisch controversistische geest van de liberale XIXde eeuw. Eén typisch voorbeeld: wij hebben reeds in onze eerste bespreking een zeer goed artikel geprezen over de „Aflaten". Met W. v. L. komen wij terug tot de meest caricaturale opvatting.

Hetzelfde mogen wij zeggen tegenover de reformatorische geloofsleer. In principe werd gebroken met het oude Liberalisme van de vroegere uitgaven. Regelmatig komen bekende en uitstekende „dogmatici" aan het woord als Ed. SCHLINK (Hoop) en R. PRENTER (Kerk).

Het artikel over de „Hemel" is bevredigend, maar over de „Hel" zeker niet erg bijbelvast! Maar het is om er bij te wenen, wanneer in deze christelijke encyclopedie het trefwoord „Jesus Christus" aan de beurt komt. Het is dan toch om Christus dat de hele Reformatie is geschied! Hier wordt de meest consequente demythologisatie toegepast door H. CONZELMANN. Over de Persoon van Christus weten wij niets. Alles wat wij hebben, is „Legende" (sic), „Gemeindebildung", „redaktionelle Arbeit"; nergens kunnen wij „methodische Sicherheit" hebben. Op de meest „wissenschaftliche" toon wordt de zuiverste subjectiviteit aanvaard. Eén typisch voorbeeld: het Passieverhaal schijnt historisch te zijn. Illusie! Er waren geen ooggetuigen van de „Gemeinde" bij het rechtsverhoor van Kaïfas: dus is dat allemaal literaire constructie. Waar haalt de man het! Het is net of hij er bij geweest is! Wonder genoeg worden de wonderen van Christus niet totaal afgewezen. Van Christus kennen wij vooral zijn leer. Van groot belang schijnt te zijn dat Christus geen systeem heeft voorgelegd. Maar wanneer wij dan de eigenlijke inhoud van deze leer krijgen, hebben wij de indruk dat Christus een Duitse universiteitsprofessor was uit de XXste eeuw, die sterk onder de invloed van Heidegger heeft gestaan. Wij zeggen natuurlijk niet dat er geen problemen zijn, en dat H. C. geen belangrijke inzichten voorlegt vanuit zijn formgeschichtliche methode, maar zo dit alles is wat een vooraanstaande encyclopedie in deze eeuw te zeggen heeft over haar Heer en God, dan is het maar treurig gesteld met ons Christendom. Was het werkelijk gewenst in een encyclopedie, die dan toch vooral de nadruk legt op de algemeen aanvaarde leer, precies voor dit artikel beroep te doen op een vertegenwoordiger van een extreme positie, die een minderheid vormt in de EKiD?

P. Fransen

*Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1958,* Begründet von J. SCHNEIDER, Herausgegeben von J. BECKMANN, 85. Jahrgang, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus - Gerd Mohn, 1959, 15.5 x 23, 452 blz., geb. DM 35.-.

De stof wordt in dit *Jaarboek* gewoonlijk ingedeeld in drie delen. Eerst komt de algemene kroniek van het verlopen jaar, waarin de voornaamste officiële bescheiden en stukken worden opgenomen (besluiten en dekreten, redevoeringen, brieven en zo nodig uittreksels van artikelen). Deze kroniek bevat eerst de algemene geschiedenis van de hele EKD, waarop het eigene uit de VELKD en de EKU apart wordt behandeld. De laatste jaren volgt natuurlijk altijd de geschiedenis van de moeilijkheden en de vervolgingen in de DDR. Op deze kroniek volgen dan détailstudies, die dikwijls aansluiten bij vorige studies uit vroeger jaren, en ten slotte uitvoerige statistische tabellen met bespreking.

1958 was een jaar zonder hoogtepunten, moeilijk en zwaar beproefd, en met vele zorgen, vooral met betrekking tot de zo delikate kwestie van de politieke verantwoordelijkheid van de EKD in deze tijd. De hevigste strijd — tot met gevaar van scheuring! — werd gevoerd rond de atoomkwestie, en dit vooral op de Generale Synode te Berlijn, trouwens zonder uitkomst, met als symbolische uiting de redevoeringen in de Bundestag van Dr. Heinemann en Dr. Gerstenmaier, allebei evangelisch, maar politiek verdeeld. Op andere punten (zielzorg in het leger, vluchtelingenvraagstuk, morele problemen) was de samenwerking tussen Staat en Kerk beter. In de DDR integendeel wordt de breuk tussen Staat en Kerk met de dag duidelijker, vooral in de strijd om de jeugd. Geestelijken worden voor het gerecht gedaagd, en men merkt de duidelijke bedoeling een „atheïstische kerk" te vormen met eigen „dekaloog" en „sakramenten". Met de R.K. Kerk verharden zich de fronten rond de delikate vraag van de gemengde huwelijken. De kroniek van de VELKD bevat zoals gewoonlijk meer dogmatische kwesties, vooral over de pastoraal van de Sakramenten. De kroniek van de EKU vermeldt vooral de landelijke Synodes.

De landelijke evangelische Proost voor de jeugd, Dr. Manfred MÜLLER geeft een aparte studie over de jeugdorganisaties in Duitsland: korte voorgeschiedenis, huidige ontwikkeling, internationale en oekumenische relaties, en organisatie. H. KRÜGER geeft een algemene kroniek over de Oekumenische Raad der Kerken, waarin de aandacht vooral valt op de voorgenomen integratie van de OeRdK met de IMC, en de aanhoudende discussie rond de basisbelijdenis van de OeRdK: meer gelovig („confess" voor „accept"), meer bijbels (according with Holy Scripture), en meer trinitarisch (Jesus as the Son of God, in whom the Father was revealed, and to whom the Holy Ghost bears witness guiding us into all the truth). De Centrale Raad schrikt er voor terug deze netelige discussie voor te leggen te New Delhi op de Derde Algemene Wereldvergadering, met als thema „Jesus Christus, het Licht van de Wereld". Volgen nog vele interessante détailpunten (Faith and Order, politieke problemen, regionale samenkomsten in Azië en Europa, wereldorganisaties van verwante kerkgroeperingen, enz.).

Het statistisch deel geeft eerst een overzicht over de stand van zaken bij de geestelijken (spreiding, studenten in theologie, emeritaten), en de verlate stand van de pastorale toediening van de sakramenten: uit 1956, en onvolledig: doop, „Konfirmation", huwelijken en

begrafenissen, en vooral een overzicht over de uittredenden en de bekeringen. Opvallend is in dit alles de nefaste invloed van de gemengde huwelijken, al wordt dit door de bespreker niet onderlijnd. Typisch voor onze tijd is de lichtvaardigheid, waarmede vooral de mannen uit de kerk treden, of er weer in terug keren. De vrouwen zijn in dezen meer stabiel.

P. Fransen

D. Martin LUTHER, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, *Die Deutsche Bibel, 1522-1546*, 11. Band, Erste Hälfte, *Die Uebersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments*, (Die Propheten Jesaia bis Hesekiel), mit einem Vorwort von Dr. Hanz VOLZ, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960, 20 x 28, X + 576 blz., ing. DM 58.-.

In *Bijdragen* 19 (1958) 214-215 hebben wij reeds gewezen op het belang en de werkwijze van deze uitgave van de III. Abteilung van de Weimarse Werke: *Die Deutsche Bibel (1522-1546)*. In de 10. Band 1/2 had Hans Volz een studie van meer dan 100 blz. gewijd aan de bestaande uitgaven van de Bijbel tussen 1524 en 1546, en vooral het probleem van hun onderlinge afhankelijkheid onderzocht. In dit deel, dat ook twee halfbanden zal bevatten, wordt dan verder voortgebouwd op de kritische funderingen, die in de 10. Band waren vastgelegd. Links staat de tekst van de volledige Bijbeluitgave van 1528 en rechts die van 1545. Voor Jeremias en Ezechiël evenwel staat links de uitgave *Die Propheten alle Deutsch* van 1532. De enkele afwijkingen in Ezechiël 38 en 39 uit de uitgave van 1530 worden in een apart kritisch apparaat samengebracht. Verder worden, zoals gewoonlijk, alle andere varianten uit de uitgaven die liggen tussen 1524 en 1546 in het gewone kritische apparaat aangetekend. In zijn *Voorwoord* kondigt Hans Volz enkele wetenschappelijke nieuwigheden aan, maar die zullen opgenomen worden in de tweede halfband van dit deel. Hij belooft een uitvoerige studie over de veel omstreden vraag of Luther bij zijn vertaling van de Profeten de vertalingen van Hätzer en Denck, te Worms uitgegeven in 1527, heeft geraadpleegd. Verder heeft men in de laatste jaren twee nieuwe ontdekkingen gedaan: een lang *Voorwoord* van Luther op zijn uitgave van Daniël, die in de universiteitsbibliotheek van Jena werd opgedolven. Ten slotte heeft men twee bronnen ontdekt, die Luther hebben geïnspireerd bij het vertalen van Daniël 11 in 1530, nl. de commentaar van Hieronymus en de totnogtoe in dit verband onbesproken arbeid van JUSTINUS, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*. Uit deze enkele bemerkingen blijkt ten overvloede, dat de degelijkheid die vanaf het begin deze uitgave van Weimar heeft gekenmerkt, traditiegetrouw bewaard blijft.

P. Fransen

Yoshio YOSHIMURA, *Eine Japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns*, Ergänzung zu *Kerygma und Mythos* IV, (*Theologische Forschung*, 18), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1959, 16 x 23, 16 blz., ing. DM 2.-.

De uitgever van de reeks „Kerygma und Mythos" (KuM), Dr. theol. Hans-Werner Bartsch, heeft het nuttig geoordeeld, ter aanvulling van KuM IV („die ökumenische Diskussion"), een voordracht te publiceren van een hoogleraar aan de Japanse Shinshu-universiteit, Prof. Yoshio Yoshimura. Deze voordracht werd gehouden eind november 1958 voor de Japanse „gemeenschap voor christelijke wetenschappen" te Tokio, in de Meiji Gakuin Universiteit. Het doel van deze spreekbeurt was na te gaan welke betekenis Rudolf Bultmann's *Entmythologisierungs*-methode zou kunnen hebben voor de „Japanisering van het Christendom"; dit opzet leek gewettigd, omdat Bultmann juist beoogt de „eigenlijke bedoeling" van de boodschap, ook voor niet-westerse mensen, bloot te leggen. In feite beperkt S. zich tot de vraag in hoeverre Bultmann kan doorgaan als een partijganger van Karl Barth, vooral wat betreft de verhouding van het *pro me* van het N.T. tot het *pro se* van de openbarende God. De Japanse hoogleraar betoogt (o.i. terecht) dat Bultmann's benadrukking van het *pro me* niet beduidt dat dit *pro me* berust op een persoonlijke stellingname, maar dat het gebaseerd is op het *pro se*. S. haalt Bultmann zelf aan: „Die Bedeutung jenes Ereignisses (het *pro me*) haftet nicht an meiner Entscheidung" (BORNKAMM-BULTMANN-SCHUMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, 1954, 55); hij besluit hieruit dat de *Entmythologisierung* gebeurt „op grond van het kerugma" (15).

De uitgever heeft de voordracht van de Japanse Professor aan de twee betrokkenen doorgestuurd en om hun oordeel verzocht. Bultmann verklaart zich akkoord met ongeveer alles wat de voordrachtgever voorhield (7). Barth daarentegen kan niet aanvaarden dat Bultmann gelijk heeft: volgens hem vergeet Bultmann dat het *pro me* in het NT ingebed is in een oorspronkelijker *pro nobis*, en daarenboven gaat hij uit van een „algemene beschouwing over de 'Geschichtlichkeit' van het menselijk zijn", die de juiste exegese van het NT vertroebelt. Derhalve kan Bultmann geen Barthiaan zijn (9).

Misschien heeft S. gelijk, wanneer hij in Bultmann's kritiek op Barth's „Romeinenbrief"

(1922) over de afwezigheid van doorgevoerde „Sachkritik" in Barth's exegetische methode zegt: „De hier vermelde 'Sachkritik' is niets anders dan datgene wat later *Entmythologisierung* zal heten" (13). Over het algemeen bieden deze weinige bladzijden een zeer scherp inzicht in het *Entmythologisierungs*-debat, en deed Dr. Bartsch er zeer goed aan ze aan de aandacht van de belanghebbenden voor te leggen. Ofschoon het — dit weze nogmaals bevestigd — nu wel meer en meer blijkt dat Bultmann ongetwijfeld een *Christus ante me et extra me* (KuM II, 206) aanneemt, is het toch niet minder duidelijk, dat hij die Christus niet opvat als „objektief konstateerbaar en chronologisch *ante me* dateerbaar", maar *alleen* als *Christus pro me*. Het *pro se* gescheiden van het *pro me* heeft voor hem geen zin (zo S. op blz. 15). Indien men het „objektief konstateerbare" en „chronologisch dateerbare" opvat als alleen verkrijgbaar door strikt-wetenschappelijke geschiedvorsing, heeft Bultmann gelijk; maar de vraag is of het NT de „historische Jesus" en de „Christus van het geloof" niet precies identificeert, zodat de *Christus ante me et extra me* op een weliswaar niet profaanwetenschappelijke, maar niettemin zeer reële wijze „zin" heeft ook buiten mijn concrete en persoonlijke stellingname, en in die zin „objektief" (d.i. „transsubjektief") is in de ogen van een gelovige interpretatie van het NT. Als Bultmann zich wil houden aan het *pro se* van de NTische tekst (10), zou hij o.i. dat niet uit het oog mogen verliezen.

J. De Fraine

*Der Auftrag der Kirche in der Modernen Welt,* Festgabe für Emil Brunner, Herausgegeben von Peter Vogelsanger, Zürich, Zwingli Verlag, 1960, 16 x 23, 380 blz., met één titelfoto, geb. 18.- Zw.frs.

Emil Brunner is zestig jaar geworden. Als tegenspeler van K. Barth bekend geworden, heeft hij vooral door zijn eigen uitgebreide dogmatische en theologische arbeid en zijn pastorale bezorgdheid een welverdiende faam verkregen. Typisch voor zijn persoonlijkheid is deze uitlating op een seminarie: „Von der Trinität redet nur der richtig, der damit zugleich von der Wohnungsnot redet" (62). Zijn vrienden en leerlingen bieden hem dit *Festschrift* aan. Men mag zeggen, dat de formule, die voor dit *Festschrift* werd gevonden, wel bijzonder gelukkig mag heten. De bijdragen worden eerder kort gehouden, en behandelen telkens een grondgedachte van Brunner's werk. Ons heeft vooral het eerste deel geïnteresseerd, waarin onder de titel *Auftrag* fundamentele vragen uit de theologie worden behandeld. Daarom krijgt *Agapè* (M. Huber) de eerste plaats. Daarop volgt een verdediging van de rechten van de filosofie, ook binnen de ruimte van het reformatorische denken, als wetenschap met eigen object, methode en opdracht, waaraan zij, in ondergeschiktheid aan het geloof, trouw moet blijven (G. Ebeling). Dan wordt een lans gebroken voor de rechten van het Dogma, nl. Jesus Christus de Heer, en de dogma's, niet als starre formules, constructies van onze angst voor verantwoordelijkheid, of als gemakkelijkheidsoplossing, maar als verwoording van onze persoonlijke ontmoeting met de Boodschap in het geloof, daarom ook levend en op het leven aanstuwend, ons vrij makend binnen de waarheid en tevens kerkelijk samen verbindend (K. Barth). Zoals in de Oosterse Kerk en de R.K., moet ook de Reformatie werkelijk ernst maken met het principe van Anselmus: fides quaerens intellectum, en bereid zijn om in deze tijd het christelijke en evangelische denken, als totaal levensinzicht, te vormen. Hoe bewust wij ook blijven van de voorlopigheid die dergelijke syntheses aankleven, toch mogen wij dit getuigenis aan de wereld van nu niet onttrekken (Ad. Köberle). Zo wordt de theologie, naar een levensinzicht van Brunner, uit zichzelf reeds de beste apologetica voor het geloof (P. Vogelsanger). Ten slotte nog twee bijdragen over het belang van onze moderne ervaringen over de mens, en vooral een zeer schoon stuk over de objectiviteit van het historisch denken (L. von Muralt).

Men ziet hoe hier van verschillende kanten een geheel werd uitgebouwd, dat werkelijk aanspreekt, en de feesteling eer aandoet. De overige 21 artikelen behandelen meer onze situatie in deze wereld, zoals de titel van het werk het trouwens aangeeft. Zij werden ondergebracht onder de volgende titels: *Staat,* waar wij de aandacht trekken op de analyse van de begrippen Macht-Recht-Ethos-Liefde, en van de situatie als christelijke en politieke existentie, *Gesellschaft,* met een vergelijking tussen de onkerkelijkheid en de ontkerstening, en een studie over de problemen van onze technische tijd. Ed. Schweizer komt nogmaals terug op het ontbreken van een ware „Weltanschauung" in onze moderne wereld, *Kirche,* met verschillende artikelen over zielzorg, en ten slotte: *Mission und Völkerwelt,* met vooral een bijdrage over onze verhouding tot de niet-europese volkeren en tot de Joden. Traditiegetrouw wordt dit *Festschrift* besloten door een volledige bibliografie tot en met de aankondiging voor het voorjaar 1960 van de IIIde Band van zijn *Dogmatik, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung.*

P. Fransen

Reinhard Koester, *Die Kirchentreuen,* Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer grossstädtischen evangelischen Kirchengemeinde, mit einer Einleitung

von Prof. Dr. Helmut SCHELSKY, *(Soziologische Gegenwartsfragen,* Neue Folge, 6), Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1959, 16 x 24.5, XVI + 118 blz., mit 46 Tabellen, ing. DM 20.-.

In de serie „Soziologische Gegenwartsfragen" onder leiding van de vooraanstaande sociologen Jantke, Neundörfer en Schelsky, verscheen ook deze studie over de structuur van een groep trouwe praktizanten in een Noord-Duitse evangelische grootstadsgemeente. Het meten van de praktijk stelt bij de Protestanten, die niet verplicht zijn tot een regelmatige godsdienstoefening 's zondags, heel wat complexer vragen dan in een katholieke parochie. In plaats van de klassieke methoden der tellingen, aangewend in Frankrijk en België, benut de auteur de techniek van het interview. Daar *alle* „kirchentreue" personen boven 20 jaar, die minstens éénmaal per jaar aan de godsdienstoefening deelnamen, ondervraagd werden, waren meteen de moeilijkheden omtrent het bekomen van een goede statistische steekproef ontweken. Als staal kreeg men aldus een groep van 540 personen (136 mannen en 404 vrouwen) waarop alle mogelijke correlaties werden toegepast, b.v. of men naar de godsdienstige radio-uitzendingen luisterde of niet, aan tafel samen bidt of niet, al dan niet contact heeft met sekten, enz.

De auteur meent als besluit dat het institutionele van de evangelische godsdienstbeleving (uiterlijke praktijken, voorhouden van uiterlijke normen van moraliteit en geloof) de „Kirchentreuen", meer dan noodwendig is, distancieert van de anderen, die minder of niet praktizeren. Hij erkent het domein van de sociologie te verlaten wanneer hij een oplossing ziet in een godsdienst waarin „der christliche Glaube nicht an bestimmte soziale Erfahrungen gebunden ist, sondern nur an das Wort, dessen Geist auch die verbindet, die sich nicht kennen und nicht durch die Wärme einer kleingruppenhaften Gemeinschaft unter pfarramtlicher Regie zusammengehalten werden" (blz. 108). Doorheen het ganse boek loopt trouwens de tendenz om het sociaal-godsdienstig fenomeen louter als sociaal fenomeen op te vatten. — Voor pastoraal-theologen en godsdienstsociologen is het werk een interessante kennismaking met de godsdienstsociologie van het protestantisme, dat tot nu toe nog vrij weinig in dit opzicht bestudeerd werd.

J. Kerkhofs

*Die Stimme der Stillen,* Ein Buch zur Besinnung aus dem Zeugnis von Pietismus und Erweckungsbewegung, Herausgegeben von Otto WEBER und Erich BEYREUTHER, Neukirchen, Kreis Moers, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959, 15.5 x 24, 351 blz., geb. DM 19.80.

Het hedendaagse Lutheranisme zoekt zichzelf terug te vinden door een hernieuwde studie van zijn bronnen, van zijn eerste ontstaan en ontwikkeling. Daarom wordt ook zoveel aandacht geschonken aan het Piëtisme, en zijn aanhangers, die zo dikwijls ook genoemd worden „Die Stillen im Lande". In zijn *Inleiding* laat O. Weber opmerken, dat de eerste Reformatie eigenlijk drie vragen niet had opgelost. Voor de Reformatie heeft het niet alleen zijn belang, dat het „werk van God in Christus" in zijn zuivere objectiviteit wordt vastgelegd, maar het „werk van de H. Geest" in de zielen mag hierbij niet uit het oog verloren worden, waar trouwens reeds Calvijn en M. Bucer heel hun aandacht aan hebben geschonken. Tevens is niet alleen de akt van geloof beslissend, maar meteen de gemeenschap in het geloof. Dit was aan de pastorale bekommernis van Luther niet ontgaan, al zou ook op dit punt M. Bucer het latere Piëtisme voorbereiden. Ten slotte moet het zuivere „denken" van het Evangelie uiteraard gerealiseerd worden in het nieuwe leven uit genade. De eerste Reformatie heeft een tijd lang geaarzeld tussen het Antinomisme van enkele volgelingen van Luther en het Nomisme van Melanchton, tot Bucer baanbrekend werk mocht verrichten door in Straatsburg een eigen traditie te vestigen. Deze zal zich in Duitsland verbreiden over de fakulteiten van Heidelberg en Marburg, maar ook in Nederland, Engeland, en zo tot in Amerika. Kortom, zo Luther reeds de vraag stelde: „Hoe vind ik een genadige God?", dan moet deze vraag verder beantwoord worden door een theologisch, en zelfs mystisch inzicht in onze „nieuwe gehoorzaamheid uit het geloof". Trouwens Luther stond zelf onder rechtstreekse mystieke invloed. Deze verschillende stromingen zijn duidelijk aan de oppervlakte gekomen in de XVIIde eeuw, trouwens soms gelijktijdig met similaire bekommernissen in de R.K. Kerk. In de XVIIde eeuw zal het Piëtisme een groot deel van de gelovigen tot zich trekken. En zo in Duitsland zelf de Lutherse „Orthodoxie" sterk de geesten beheerste, bleef deze invloed eerder beperkt tot de meer intellectuele en universitaire kringen. In Nederland en Zwitserland bekwam de Orthodoxie nooit deze toonaangevende plaats binnen de Reformatie; ook niet in Engeland. Zo zien wij mannen als Graaf von Zinzendorf en vooral Gerhard Tersteegen een diepgaande invloed uitoefenen, die soms tot de mystiek reikte. En vóór hen, bij de allereersten, was Jean de Labadie, een bekeerling uit het Katholicisme, ook merkelijk beïnvloed door deze geestelijke stromingen, alsook Ph. J. Spener, die zelf in Straatsburg nog iets van de erfenis van Bucer mocht terugvinden.

De uitgevers hebben niet de bedoeling gehad om een bloemlezing uit te geven, die zou kunnen dienen voor de studie van dit religieuze fenomeen in zijn historische verschijning. Hun opzet was de mooiste teksten uit te kiezen, die konden bijdragen tot een diepere religieuze bezinning op een oorspronkelijk erfgoed binnen de Reformatie. De uitgevers hebben zich niet enkel beperkt tot Duitsers, maar men vindt ook Zwitsers, Engelsen en Amerikanen. Op het einde werd een korte namenlijst opgesteld met korte biografie, bibliografie, en de juiste verwijzing naar de opgenomen tekst.

P. Fransen

H. F. KOHLBRUEGGE, *Lass Dir an meiner Gnade genügen*, Briefe, Aus dem Holländischen übersetzt, mit einer Einführung und Zeittafel von Georg HELBIG, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1959, 10.5 x 15, 128 blz., geb. DM 3.20.

*Aus meines Herzens Grunde*, Evangelische Lyrik aus vier Jahrhunderten, Herausgegeben von Heinz PIONTEK, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1959, 10.5 x 15, 86 blz., geb. DM 3.20.

Heinrich JUNG-STILLING, *Einer nur weiss Weg und Ziel*, Das Leben eines ungewöhnlichen Menschen, Dargestellt von Hermann WALDEMAIER, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1959, 10.5 x 15, 144 blz., geb. DM 3.20.

H. F. Kohlbrügge, in een gereformeerde kerk gedoopt, ontving eerst een lutherse opvoeding. In 1827 werd hij van zijn ambt als prediker ontslagen, om na jaren miskenning in 1846 prediker benoemd te worden van de nederlands-gereformeerde gemeente te Eberfeld. Hij was vertrouwd met de kringen van het Réveil, en verdedigde tegen het Liberalisme de sola-fide-leer van Luther. K. Barth heeft weer de aandacht op hem gevestigd. In deze uitgave werd samen met een korte inleiding over zijn persoon, en een schematisch overzicht van de meest bijzondere feiten uit zijn leven, een reeks brieven uitgegeven aan familie en vrienden, die getuigen voor zijn intens beleven van rechtvaardiging uit het geloof alleen.

Het volgende deeltje biedt een verzorgde bloemlezing uit de werken van 24 duitse protestantse dichters. De tekst wordt onverkort, in de oorspronkelijke tekst weergegeven. Elk gedicht werd uitgekozen om zijn „bekennende" waarde (in deze zin gebruikt H. Piontek het woord „protestants"), om zijn dichterlijke kunstvorm (daarom meest uit de XVIIde eeuw), en ten laatste, in zover de oude tekst ook heel speciaal de moderne lezers aanspreekt. Men ontmoet heel bekende gedichten als het *O Haupt voll Blut und Wunden*, en *Ein fester Burg ist unser Gott*, maar ook minder bekende.

Ten laatste nog een autobiografie van H. Jung-Stilling, ingeleid en voorgesteld door H. Waldemaier. Zoon van een dorpskleermaker, werd hij een bekende ogenarts en professor in de ekonomie, een zeer intieme vriend van Goethe, en een schrijver van verscheidene religieuze werken in de vrome stijl van de romantiek. Zijn leven, dat verscheurd werd door onbegrip, tegenwerking en tegenslag, heeft hij op zijn wijze erkend als door de Voorzienigheid bepaald en geleid. — De drie werken uit deze serie bieden alle typische getuigenissen van sterke, soms ietwat „schwärmerische" vroomheid in een tijd, die bekend staat om zijn „verlichte" opvatting over godsdienst en kerk.

P. Fransen

## WIJSBEGEERTE

Sören KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, Unter Mitwirkung von Niels THULSTRUP und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben von Hermann DIEM und Walter REST, Köln, Jakob Hegner, 1959, 11 x 16, 1031 blz., geb. DM 44.-.

Onze medewerker, Prof. Dr. L. DUPRÉ, voor het ogenblik professor in de filosofie aan de Georgetown University heeft vroeger in dit tijdschrift de eerste banden van deze interessante Kierkegaard-uitgave besproken: 18 (1957) 290-298. Wij verwijzen naar deze studie over de *Nieuwe Duitse Kierkegaardliteratuur*, alsook naar zijn werk over *Kierkegaards Theologie of de Dialectiek van het Christen-worden*, Antwerpen-Utrecht, 1958. Men weet, hoe S. K. in de *Philosophische Brosamen* (betere vertaling dan het vroegere duitse „Brocken") juist heel speciaal deze dialectiek heeft behandeld, de paradoxie tussen het eeuwige in het geloof en de historiciteit van de christelijke boodschap. Het werd uitgegeven in 1844 te Kopenhagen onder de deknaam, die K. getroffen had, van *Johannes Climacus*. Als uitgever stond S. K. zelf vermeld. Hetzelfde filosofisch-theologisch probleem werd nog eens hernomen in de *Unwissenschaftliche Nachschrift*, onder dezelfde deknaam en met dezelfde uitgever verschenen in 1846. Het Kierkegaard-Gesellschaft van Kopenhagen verleende zijn medewerking, vooral in de persoon van de twee vertalers, B. en S. Diderichsen. Hermann Diem schreef een kort *Voorwoord*, dat niet meer wil zijn dan een groet aan de lezer.

Niels Thulstrup schreef achteraan een belangrijke commentaar. Hierin werden vooreerst opgenomen al de belangrijke varianten en afwijkingen van de definitieve tekst, die men uit de eerste schets en het handschrift van S. K. heeft kunnen noteren. Verder werd de grootste zorg besteed aan het opsporen van de bronnen van het Kierkegaardse denken. Al deed hij nog zo „onwetenschappelijk", het blijkt maar al te zeer uit deze studies, dat S. K. heel wat gelezen en bestudeerd had. Een speciale aandacht werd geschonken aan zijn afhankelijkheid tegenover het Duitse Idealisme, vooral via de werken van de deense hegelianen. N. Th. bedoelde hiermede geenszins de historische en ideële achtergrond uit te tekenen van S. K.'s denken. Het gaat wel steeds om de literaire bronnen. Daarom werd een speciale inspanning gedaan om de Bijbel, om Aristoteles, Platoon, Schleiermacher en Hegel, en zovele anderen, als b.v. in het motto van het boek: een citaat van Shakespeare, te citeren in de uitgaven die S. K. zelf heeft gebruikt. Tevens wordt een uitvoerige bibliografie aangegeven van de werken, die bij het opstellen van deze commentaar gebruikt werden. P. Fransen

Stanislas BRETON, *Situation de la philosophie contemporaine*, (*Centre d'études de Carthage*, 1), Lyon-Paris, Emm. Vitte, 1959, 14 x 22.5, 200 blz., ing. 900 Fr.frs.

In 1957-58 hield de hoogleraar uit Lyon een serie voordrachten voor studenten te Tunis over de toestand der hedendaagse filosofie. In de inleiding geeft de S. een uitvoerige omschrijving der situatie, bijzonder in haar hoofdstromingen: existentialisme, neo-positivisme, marxisme. De twee volgende hoofdstukken gaan dieper in op marxisme en existentialisme. Hierbij toont B. zijn buitengewone belezenheid, geeft verrassende vues en filosofeert meer n.a.v. de thema's die hij bij zijn toehoorders resp. lezers bekend veronderstelt dan dat hij hen daaromtrent inlicht. M.a.w. hij maakt het zijn publiek niet gemakkelijk, omdat hij zeer veel voorwaarden vervuld acht en bovendien zijn schrijfwijze niet altijd door franse helderheid uitmunt. Bepaalde inzichten van de auteur, b.v. zijn radicaal afwijzen van een filosofie der geschiedenis, zijn wellicht minder evident dan hier wordt aangegeven. In het geheel genomen schijnt ons dit werk meer voor vakfilosofen dan voor amateurs. J. H. Nota

Michael Fr. J. MARLET S.J., *Grundlinien der kalvinistischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie*, (*Münchener Theologische Studien*, II, 8), München, Karl Zink Verlag, 1954, 16 x 24, VII + 136 blz., DM 12.-.

Door een misverstand werd dit reeds in 1954 verschenen werk niet eerder aan de redactie toegezonden. Daar het echter niets van zijn actualiteit verloren heeft, is een recensie ervan ook nu nog zinvol.

Tegen de achtergrond van de problematiek om een „christelijke wijsbegeerte" bespreekt Marlet het initiatief van de professoren Dooyeweerd en Vollenhoven om tot een methodisch christelijke wijsbegeerte te komen: de Wijsbegeerte der Wetsidee. Ontstaan en ontwikkeld in de sfeer van Abraham Kuypers vernieuwing van de Calvinistische levens- en wereldbeschouwing, die de grondslag vormt van de Vrije Universiteit, heeft deze wijsbegeerte zich een internationale kring verworven en bezit in Nederland bijzondere hoogleraren aan bijna alle Universiteiten en Hogescholen. Marlet wil zo getrouw mogelijk en van binnen uit de hoofdlijnen van deze wijsbegeerte weergeven en haar herleiden tot haar grondstructuur als „christelijke transcendentaalfilosofie", d.i. als filosofie, die zich van haar christelijk a-priori bewust is. Vervolgens tracht hij, tegenover Dooyeweerds opvatting van het historisch gegeven christelijk denken als een voortdurend compromis met de immanentie-filosofie, aan te tonen dat de eigen oorspronkelijkheid van de Wijsbegeerte der Wetsidee zich als vanzelf invoegt in de christelijk-wijsgerige traditie, terwijl eventuele verschillen tot Calvijns verstaan van de christelijke openbaring te herleiden zijn. Het werk is daarom in twee gedeelten opgebouwd: in het *eerste deel* worden de hoofdlijnen van de Wijsbegeerte der Wetsidee geschetst, uitgaande van het historisch milieu waarin zij ontstond en voortgezet tot in haar kritisch oordeel over de thomistische wijsbegeerte als „synthese-filosofie"; in het *tweede deel* worden, na een overzicht van het tot dusver gevoerd gesprek met het Thomisme, identiteit en onderscheid tussen de Calvinistische en de „in Gods Kerk erkende" christelijke filosofie aangegeven en verklaard; een *epiloog* beschouwt ten slotte deze identiteit en dit onderscheid in het licht van Gods Heerlijkheid.

Voor een waardering van het eerste gedeelte verwijzen wij naar het „Zum Geleit" van professor Dooyeweerd zelf: „Der Verfasser hat... von den Grundlinien der Philosophie der Gesetzesidee eine vorzügliche Übersicht verschafft. Dass er diese Zusammenschau in gedrängter Form zu geben verstanden hat, wird man besonders zu würdigen wissen und ist vielleicht kennzeichnend dafür, dass er sich wirklich den *Geist* dieser Philosophie angeeignet hat... Eine Erklärung hierfür meine ich darin zu finden, dass er mit einer innerlichen Sympathie an sie herangetreten ist und in seiner eigenen Geisteshaltung und Denkrichtung der Klangboden vorhanden war, in dem sie resonieren konnte".

De stelling van het tweede gedeelte kan in drie fasen worden geformuleerd: 1. De Calvinistische wijsbegeerte verdedigt, dat zij door het religieus motief van de christelijke openbaring wordt geïnspireerd, dat daarentegen de Thomistische wijsbegeerte door een onmogelijke synthesepoging tussen het Grieks-immanentistisch en het christelijk grondmotief wordt bepaald. Marlet antwoordt, dat beide filosofieën fundamenteel overeenkomen „in Hinsicht auf das Wesen beider als christlicher Transzendentalphilosophie, der Philosophie also, die sich ihres christlichen Offenbarungs-Apriori transzendental bewusst ist" (101). 2. De Calvinistische wijsbegeerte verdedigt, dat zij in het licht van de openbaring door een transcendentale idee of wetsidee wordt gericht, waarvan de inhoud de in het menselijk hart op de goddelijke Oorsprong geconcentreerde concrete realiteit is, terwijl daarentegen de Thomistische zijnsidee slechts een wijsgerige abstractie van de autonoom verklaarde menselijke rede kan zijn. Marlet antwoordt, dat ook de Thomistische zijnsidee een transcendentale idee is, die op conceptueel-abstracte wijze de impliciete intuïtie van de concrete realiteit betekent. 3. Het bij alle overeenkomst toch duidelijk verschil tussen beide filosofieën herleidt Marlet tot Calvijns overtuiging, dat de mens „niets is in zichzelf" en hij tracht de historische oorsprong en de wijsgerige en theologische zin van deze overtuiging te verklaren. — Uit dit korte overzicht blijkt het belang van dit werk niet slechts voor de wijsgerige zelfbezinning van de „philosophia in ecclesia recepta et agnita", maar tevens „für das fortschreitende Gespräch zwischen Rom und der Reformation auf philosophischem Gebiet" (Dooyeweerd).

F. Malmberg

Dr. J. H. M. M. Loenen, *Over het onderscheid tussen een wetenschappelijk en een niet-wetenschappelijk deel der wijsbegeerte,* Openbare les gegeven ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van Lector in de wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden op dinsdag 1 december 1959, Assen, Van Gorcum, 1959, 12.5 x 21, 42 blz., ing. *f* 1.50.

Kan de metafysika ook een wetenschap zijn? Dit wordt gehandhaafd tegen de neopositivistische stellingen van A. J. Ayer en H. Reichenbach, en tegen de scientistische strekkingen van de nederlanders H. J. Pos en W. Wiersma.

Sir Russell Brain, *The Nature of Experience,* University of Durham, Riddell Memorial Lectures, Thirtieth Series, London, Oxford University Press, 1959, 13 x 19, VI + 73 blz., geb. 8/6.

Onze waarneming, meent R. B., is veel subjectiever dan we denken, wat trouwens geenszins belet dat ze ons in objectief contact brengt met de buitenwereld. Het fysisch en fysiologisch verloop van de gewaarwording verschilt in wezen zozeer van de bewustelijke inhoud der waarneming „that the qualitative features of a percept can have no resemblance to the physical object which it represents". De waargenomen wereld is bijgevolg een constructie van de hersenen, althans wat betreft de „sensibele kwaliteiten", die we nochtans spontaan aan de dingen zelf toeschrijven, en enigszins voorbarig sensibele „gegevens" noemen. Wat we waarnemen zijn dus, meent de auteur, eerder „symbolical representations of the physical properties of objects which the brain is incapable of representing in any other way". Natuurlijk „we do not believe that books and tables are entirely generated by our brains", maar de zintuiglijke kwaliteiten die het „waargenomen object" constitueren, worden door het subject gecreëerd — wat hun vaak emotioneel karakter zou verklaren — en dit binnen een eigen, individuele tijd-en-ruimte. R. B. ziet deze conclusie bevestigd door de illusies en de hallucinaties, de zgn. waarnemingsvoorstellingen en de stroboscopische beweging. — Men kan zeker niet beweren dat R. B. het probleem — of het geheim — der waarneming tracht op te lossen door er, zoals vaak geschiedt, gewoonweg aan voorbij te gaan; en verscheiden elementen van zijn theorie wijzen in de goede richting. Als bezwaren zou men kunnen aanvoeren, dat R. B. het probleem ten slotte toch al te zeer ziet als een hersen-probleem, met een taciet terzijde stellen van zijn totaal-menselijke en geestelijke aspecten, zodanig dat van een eigenlijke „zin" van wereld en waarneming niet overdadig veel te bespeuren valt. Maar tegenover degenen die met een beetje al te vrolijke gezwindheid over de specifiek sensorische structuur der waarneming heenstappen, bieden R. B.'s bedenkingen wel een gezond tegenwicht.

L. Vander Kerken

Johannes Hessen, *Das Kausalprinzip,* Zweite, erweiterte Auflage, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 15.5 x 23, 300 blz., gecart. 17 Zw.frs., geb. 19.50 Zw.frs.

Deze tweede editie is een fotomechanische copie van de eerste (1928), vermeerderd met een aanhangsel over nieuwere onderzoekingen. Bij zijn eerste verschijnen heeft het werk veel kritiek van scholastieke zijde uitgelokt; men zie vooral *Bulletin Thomiste* III (1930-1933) 376 vlgg., waar ook verdere litteratuur wordt aangegeven. De kritiek behoudt ook

thans nog haar waarde, en vele uitlatingen van Hessen blijven onverteerbaar, al zien wij na dertig jaar wellicht meer positieve kanten in zijn scherpzinnige analyses. De schrijver staat sterk onder invloed van Kant, waardoor een scherpe scheiding ontstaat tussen de logische en de ontologische orde; ook zijn conceptualisme houdt hiermee verband. Tengevolge daarvan moet hij aan het causaliteitsbeginsel iedere wijsgerige noodzakelijkheid ontzeggen; het blijft slechts gelden in de vorm van een postulaat, dat onmisbaar is als grondslag van de wetenschappelijke kennis der werkelijkheid. In zijn diepste grond valt het causaliteitsbeginsel dan samen met het postulaat van de begrijpbaarheid van het reële gebeuren. Daar Hessen het begrip van vrije oorzaak niet aanvaardt, ziet hij in zijn opvatting van het causaliteitsbeginsel als postulaat de enige mogelijkheid, om ruimte te laten voor een vrije wil. De verdiensten van de schrijver schijnen ons te liggen in de ontrafeling van onjuiste bewijzen van het causaliteitsbeginsel en in de beklemtoning van het „Erlebnis"-moment in onze realiteitskennis.

Het aanhangsel bespreekt latere publicaties over de verantwoording van het causaliteitsbeginsel en over het probleem van de wilsvrijheid; helaas is het standpunt van de schrijver door deze geschriften op geen enkele wijze beïnvloed. Er wordt ook aandacht geschonken aan de discussie over het indeterminisme in de atoomfysica. Over dit onderwerp spreekt schrijver zich zeer voorzichtig uit; hij is geneigd zich aan te sluiten bij de opvatting van Junk, dat het natuurgebeuren gedetermineerd blijft verlopen ook al kunnen wij met onze wetenschappelijke kennis die gedetermineerdheid der processen niet geheel volgen. Schrijver doet hier ook een beroep op het onderscheid tussen „Kausalprinzip" en „Kausalgesetz", waarop hij reeds in de aanvang van zijn werk heeft gewezen; maar wij vragen ons af of hij niet, wederom onder invloed van Kant, in zijn „Kausalprinzip" elementen opneemt die eigenlijk alleen in het „Kausalgesetz" thuishoren.

W. Welten

Bernhard Welte, *Ueber das Böse, Eine thomistische Untersuchung. (Quaestiones disputatae,* 6), Freiburg, Herder, 1959, 14.5 x 22.5, 55 blz., ing. DM 4.-.

Een heruitgave van een oorspronkelijk voor de *Mélanges Joseph Maréchal* (1950) bestemde en in het tijdschrift *Gregorianum* (1951) gepubliceerde studie over de mogelijkheid van het morele kwaad. De grond dezer mogelijkheid ziet de auteur in het onderscheid van essentie en existentie. Enkele belangrijke teksten van St. Thomas zijn aan deze studie toegevoegd, en wegens hun moeilijkheid van een Duitse juxta-vertaling voorzien. Het zijn: *De Veritate* q. XXII a. 1, 2, 5 en 6, en q. XXIV a. 7.

L. V. K.

Erich Brock, *Befreiung und Erfüllung. Grundlinien der Ethik.* (*Erasmus-Bibliothek*. herausgegeben von Walter Ruegg), Zürich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1958, 11 x 18, 393 blz., geb. 19.70 Zw.frs.

Het is best mogelijk dat deze ethiek van de filosoof en dramaturg E. B. sommige lezers voor wie de idee van een ethiek vergroeid is met de voorstelling van een ordentelijke uiteenzetting omtrent geboden en verboden, en die zich anderzijds in hun filosofische lectuur eerst veilig voelen wanneer ze kunnen steunen op overzichtelijke inhoudstafels en geleerde voetnota's, lichtelijk van streek zal brengen. Anderen zal zij ongetwijfeld stimulerend aanspreken door haar originele inhoud, en wellicht bekoren door haar literaire waarde. — Het is de auteur te doen geweest om langs een onvermoeid voortschrijdende, maar zich toch liefst essayistisch bewegende dialectiek, de essentie van de ethische houding af te tekenen tegen een aantal historische en actuele misvattingen. Vanaf het begin van zijn betoog markeert de auteur de „Eigenständigkeit" der ethiek tegenover natuur en religie, al zullen beide toch wel in de ethiek betrokken worden. De ziel van de ethiek is het „Sollen", waarvan reeds de onbewuste en alleszins niet-ethische vóórvormen gevonden worden in de anorganische en organische natuur. De grondvorm van dit „Sollen" zelf ziet E. B. in een „richtige Selbstbejahung". De mens kan zich immers slechts ver-wezen-lijken volgens zijn wezen zelf, en het wezen van de mens is „zichzelf te zijn". Elke ethische conceptie welke dit oorspronkelijk „zichzelf zijn" forceert, zoals b.v. het absolute altruïsme, kan dan ook de grondlijn van de moraal alleen maar vervalsen. Natuurlijk heeft de morele mens zich in dienst van de gemeenschap te stellen, maar in een gezonde verhouding van gemeenschap en individuele persoon valt toch „die Haupttraglast" op de persoon. Zowel het leven-op-kosten-van-anderen als een pure dienst worden als houding afgewezen: de mens moet de anderen helpen, maar hij moet ook zichzelf helpen, en deze twee dingen kunnen nooit zo tot elkaar herleid worden dat het tweede overbodig zou worden. Ook tegenover het transcendente behoudt de ethiek een gewisse zelfstandigheid — een stelling die, in een zekere zin althans, kan bijgetreden worden. De auteur meent echter dat het christendom — praktisch — tot een zekere miskenning van deze „grondwaarheid" heeft gevoerd. Wel heeft

het christendom het goed voor, wanneer het leert dat het „ik" zichzelf „ablassen" moet „um sich im tieferen Sinne zu gewinnen", maar hieruit werd dan, aldus E. B., valselijk de conclusie getrokken „dass es dann doch praktischer sei, überhaupt gar nicht erst ein Ich zu sein" — een zienswijze die, in haar algemeenheid, toch wel wat ongenuanceerd is. Trouwens wanneer terloops een enkele keer het katholicisme ter sprake komt, kijkt men wel eens meer verwonderd op: zo vernemen we o.m. dat het hedendaagse katholicisme ernaar streeft „Gottvater weithin nicht nur auch durch einen ganz personalistischen Jesus-Kult, sondern vor allem durch eine Mutter-Göttin zu ersetzen". Beter is de auteur thuis in Kant, Hegel, Nietzsche en de dieptepsychologie. Merkwaardig is vaak zijn inzicht in de moderne cultuur en in de situatie waarin zij de mens gebracht heeft. De moraalfilosofie van E. B. benadrukt sterk de „diesseitige" aspecten van de mens, wat niet belet dat zij, in al haar „Eigenständigkeit", slechts haar taak van bevrijding en vervulling in een positieve verhouding tot de godsdienstigheid verwezenlijken kan. Immers „Befreiung und Erfüllung kommen... nur in Gott selber zusammen". Vermelden we nog dat aan de uitgave de uiterste typografische zorg werd besteed.

L. Vander Kerken

Kard. Stefan WYSZYNSKI, *Der Christ und die Arbeit*, Mit einem Geleitwort von Kard. Dr. Franz KÖNIG, Wien, Herder, 1959, 12.5 x 20, 192 blz., geb. S 65.-.

De Poolse Primaat houdt zich reeds sedert jaren bezig met sociologische vraagstukken. Het is dan ook een gelukkig initiatief van de kardinaal om in zijn sterk marxistisch georiënteerd vaderland een bundel studies uit te geven over het standpunt van de Kerk betreffende de waarde en de betekenis van de arbeid. Ontvangt de arbeid zijn zin vanuit een materialistische filosofie of vanuit het geloof? In een aantal essays, gedeeltelijk onder vorm van conferenties, gedeeltelijk opgevat als overwegingen, toont de kardinaal hoe volgens de leer van de Kerk de arbeider niet een simpele schakel is in een massaal productieproces, maar een creatieve persoonlijkheid, medescheppend met de levende God. Het is vanwege de Kardinaal-aartsbisschop van Wenen een schoon gebaar van katholiciteit dat hij het voorwoord op deze Duitse uitgave van het oorspronkelijk Poolse werk van zijn collega uit Warschau heeft willen schrijven.

J. Kerkhofs

Ernst MICHEL, *Der Prozess Gesellschaft contra Person*, Soziologische Wandlungen im nachgoetheschen Zeitalter, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1959, 13 x 20.5, 247 blz., ing. DM 14.80.

In deze cultuursociologische essays tracht de Frankfurter hoogleraar de rol van de verhouding tussen persoon en gemeenschap na te gaan vanuit verschillende convergerende perspectieven. In een eerste deel analyseert hij de verandering van het begrip zelf van persoon: tegenover het op zichzelf gesloten individu der liberalen — waarbij de auteur een hele excursus wijdt aan Goethe — stelt onze tijd de persoon als wezenlijk geconstitueerd en groeiend in de ontmoeting. Enkel in de ontmoeting met God en met de medemens wordt men van individu tot persoon. In dat licht ziet Michel dan de zin van sexualiteit en huwelijk als een groei doorheen de lichamelijkheid naar persoonwording met twee. Deze nieuwe opvatting van de persoon wordt echter in haar verwerkelijking voortdurend bedreigd door de huidige massa-maatschappij met haar koele technische instelling. De crisis uit zich vooral op drie gebieden. Sedert de staat steeds meer functies van het gezin overneemt, zoals sociale voorzorg, ziekenhulp, enz., moet het gezin ofwel ten onder gaan in dat etatisatieproces, ofwel zich op zijn eigen functie, nl. de persoonvorming als zodanig, terugtrekken. Ook het oude vaderbeeld is aangetast: de democratie treedt het gezin binnen en heft de oude hiërarchische structuren van de patriarchale familie op; enkel door onmiddellijk persoonvormend tegenover de kinderen op te treden, en dus door meer thuis te zijn, kan de vader zijn positie handhaven. Tenslotte is de stelling van de bejaarde man problematisch geworden: vele gepensioneerden zijn nog te vitaal om zich uit het sociale leven terug te trekken en ervaren dat het staatkundig apparaat daar te weinig rekening mee houdt. Ook zij kunnen door hun gerijpte persoon blijven bijdragen om de jonge mens te helpen als persoon volwassen te worden. Het werk — ofschoon ietwat te eklektisch opgebouwd — is de meditatie van een bejaard geleerde over enkele grondproblemen van onze tijd.

J. Kerkhofs

Jacques MARITAIN, *Wij en Amerika*, (Ned. vert. van *Reflections on America* door Liesbeth VAN WAELE), Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 13.5 x 20.5, 170 blz., geb. *f* 7.50.

Dit boek is gegroeid uit 3 seminaries van de franse filosoof aan de universiteit in Chicago, welke stenografisch werden opgenomen en later wat uitgebreid. Maritain spreekt uit een 20-jarige amerikaanse ervaring en geeft een opvallend positieve kijk op de Ver-

enigde Staten. Hij kent uiteraard de negatieve bezwaren, die ook door hem niet onvermeld worden gelaten, maar hij ziet meer en dieper en christelijker. Dit werk verdient een bijzondere aandacht van ieder, die over Amerika iets meer wil doen dan oppervlakkig napraten, want het geeft hoop voor nieuwe en oude wereld.

J. H. Nota

*Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Band 3 (1955-1957), herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich LÜTZELER, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1958, 17 x 25, 248 blz., geb. DM 42, gen. DM 38.

Het derde deel van dit voortreffelijk *Jahrbuch* brengt ons allereerst een studie van Heinrich Lützeler over *de betekenis en de grenzen van de abstracte schilderkunst*. H. L. betoogt hoe deze kunst onmiddellijk werd voorbereid door het impressionisme van Monet, het neo-impressionisme van Seurat en het werk van Cézanne. Wat de zgn. abstracte — of niet-figuratieve — kunst bezielt is: „zu einer tieferen und ganzheitlicheren Erfahrung von Welt und Mensch zu gelangen, als begrenzte Gegenstände die vermitteln können", en dit inzonderheid door te zoeken naar de verborgen genetische principes en bouwwetten van de aanschouwelijke wereld. H. L. illustreert deze zienswijze verder door het werk van Klee, Mondriaan, Kandinsky en Miró, en besluit zijn beschouwing met de thesis dat het figuratieve en het niet-figuratieve als polaire elementen zijn van de kunst als zodanig, hoe verscheiden hun onderlinge verhouding ook moge wezen. — In *Das Problem des Schönen und der bildenden Kunst* hecht Wilhelm PERPEET het grootste belang aan een duidelijk onderscheid tussen twee even fundamentele grondvragen betreffende het kunstwerk, de esthetische en de artistieke: „Wodurch Schönes schön ist, hat die philosophische Aesthetik zu beantworten, wodurch ein Artefactum Kunst ist, die Kunstphilosophie". Schoonheid is, naar zijn mening, vooral een mysterie van de *natuur*, terwijl de kunst pas bij wijze van menselijk *werk* ontstaat. Ongetwijfeld heeft deze distinctie, die W. P. nogal krachtig doorvoert, het grote voordeel dat ze de waarde van een filosofische esthetiek weer eens scherp in het licht stelt, al zullen ten slotte toch ergens zowel esthetiek als kunstfilosofie de relativiteit van hun autonomie moeten erkennen, en dit om het fenomeen zelf der kunst in zijn volle omvang te kunnen verklaren. — Karl-Otto APEL toont verder aan in *Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung in der Gegenwart*, hoe de Husserliaanse fenomenologie een scherpe antithese vormt tegenover alles wat onder positivisme, naturalisme, psychologisme en historisme kan worden ondergebracht, maar hoe pas Heideggers fenomenologie een terugkeer tot een synthese mogelijk heeft gemaakt. De auteur schetst in het kort Heideggers opvatting van de *Dichtung*, en ziet zich hierbij voor de vraag gesteld, waarin zich ten slotte filosofie en *Dichtung*, binnen het nauwe verband dat H. tussen beide legt, dan nog onderscheiden. — *Literaturwissenschaft, Dichtungskunde und Morphologie* is een studie uit het nagelaten werk van de in 1955 gestorven filosoof Johannes HOFFMEISTER. *Gestalt und Symbol* van Werner HOFMANN is hoofdzakelijk een uitvoerige bespreking van Rudolf ARNHEIMS *Art and Visual Perception* (1954) en Ernst KRIS' *Psychoanalytic Explorations in Art* (1952), en meteen een confrontatie van twee geopponeerde standpunten in zake kunstopvatting, nl. dat van de Gestaltpsychologie en dat van de psychoanalyse. Ten slotte bevat dit *Jahrbuch* nog zeer goede studies over Russische literatuur, over Heinrich Wölfflin en Benedetto Croce, over Gerard de Lairesse, Diderot en Georg Brandes.

L. Vander Kerken

## PSYCHOLOGIE EN PSYCHOTHERAPIE

*Qu'est-ce que vouloir?*, Parijs, Editions du Cerf, 1958, 14 x 23, 145 blz.

In de zomer van 1956 werd te Bonneval, in de psychiatrische dienst van Dr. Henri Ey, een colloquium gehouden over de menselijke wil. Het probleem werd beurtelings door theologen, filosofen en psychiaters belicht. De behandelde onderwerpen waren: de wil in de leer van St. Paulus (Mgr. CERFAUX), en van St. Jan (G. MOREL S.J.), de thomistische opvatting omtrent de wil (P. LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH O.C.D.), de fenomenologie van de getrouwheid (Gabriel MARCEL), vrijwilligheid en geschiedenis (Jean LADRIÈRE), het neurofysiologisch aspect van de wil (Dr. Paul CHAUCHARD), wil en psychotherapie (Dr. Henri EY), wil en impulsies (Dr. Julien ROUART), de aboulie (Dr. Serge LECLAIRE), de wilspedagogie (Kan. Yves LAGRÉE en Dr. Clément LAUNAY). De vrij duidelijke bedoeling van dit colloquium is geweest, de opvatting van de wil als een enigszins abstract vermogen — met haar strakke tegenstelling van vrijheid en determinisme — tot de idee van een meer reële menselijke functie te concretiseren.

L. V. K.

P. J. R. DEMPSEY, *Freud, psychanalyse et catholicisme*, Parijs, Editions du Cerf, 1958, 14 x 23, 139 blz.

De aard van dit boek beantwoordt vrij goed aan zijn doelstelling. Het wil in de eerste plaats katholieke studenten in de medicijnen of psychologie gezonde ideeën bijbrengen over Freud en de psychoanalyse. Het situeert de leer van Freud in de ontwikkeling der psychologie en probeert zeer duidelijk diens houding tegenover de godsdienst te bepalen. In een tweede deel volgt dan een helder en vlot exposé van de grondideeën der Freudiaanse methode en van de psychologische en metapsychologische theorieën die Freud aan zijn methode verbonden heeft. De auteur besluit zijn verdienstelijk werk met een beschouwing over menselijke handeling en vrijheid.

L. V. K.

Michael FORDHAM, *The Objective Psyche*, London, Routledge and Kegan, 1958, 14.5 x 22, VIII + 214 blz., geb. 25/-.

H. L. PHILP, *Jung and the Problem of Evil*, London, Rockliff, 1958, 14.5 x 22.5, XIV + 271 blz., geb. 30/-.

David Cox, *Jung and St. Paul*, A Study of the Doctrine of Justification by Faith and its Relation to the Concept of Individuation, London, Longmans, Green and Co, 1959, 14 x 22.5, XVI + 360 blz., geb. 32/-.

Het interesse voor Jung en zijn inzichten is in Engeland immer zeer levendig geweest. Naast de publicatie van zijn *Collected Works* in Engelse vertaling, getuigen daarvoor ook de drie werken — waarvan twee door theologen geschreven — die we hier voor ons hebben liggen. Al handelen ze alle over Jung, toch zijn ze erg verschillend in opzet en uitwerking.

Het werk van Michael Fordham behandelt vele deelaspecten van Jungs systeem en wel op zeer losse manier. Vele der hier gebundelde voordrachten werden lange tijd geleden opgesteld en sommige ervan reeds eerder gepubliceerd. Het geheel is echter interessant voor zover enkele belangrijke punten (o.a. individuatie-proces, actieve verbeelding, godsdienstige ervaring etc.) worden toegelicht door een zeer goed Jung-kenner. Vele andere bijdragen hebben slechts waarde als persoonlijk getuigenis of als historische terugblik op vroegere stellingnamen.

Het werk van H. L. Philp behandelt, zoals de titel zelf aangeeft, slechts één welomschreven probleem. Het probleem van het kwaad is verre van onbelangrijk al behoort het juist tot een veel latere uitbouw van Jungs psychologische inzichten. De manier echter waarop dit boek is opgebouwd maakt het tegelijkertijd interessant en ietwat onsamenhangend. Het is interessant voor zover in dit boek werd opgenomen een aantal vragen die de auteur aan Jung zelf heeft voorgelegd en waarop Jung persoonlijk en op schrift heeft geantwoord. Dergelijke teksten zijn natuurlijk boeiend, ook al brengen ze in het geheel niets nieuws aan, en weerspiegelen ze zeer trouw wat reeds in de vorige werken van Jung werd neergeschreven. Meteen echter is het boek wat onsamenhangend geworden. Iedere vraag met het overeenkomstig antwoord, staat immers los van het eigenlijke geheel waar het de auteur om te doen was. Als situering van het probleem van het kwaad valt dit boek dus eerder tegen; zijn waarde ontleent het aan het feit dat de correspondentie met en van Jung erin werd opgenomen.

De studie van David Cox tenslotte is ongetwijfeld het meest systematisch uitgebouwde van deze drie werken. Het getuigt van een sereen, objectief en diepgaand inzicht in Jungs problematiek en van een scherpe analyse van de theologische (protestantse) opvatting van de rechtvaardiging door het geloof. De wederzijdse belichting van beide inzichten werkt verhelderend op meer dan één punt, des te meer daar de auteur er zich wel voor wacht gelijkenissen — vooral van uiterlijke aard — toe te spitsen tot identificeringen. Toch blijft er na het lezen van deze studie een zekere onvoldaanheid over: op geen der beide plannen komt men tot een volledig inzicht, en de vergelijking van beide werkelijkheden (de éne overwegend psychologisch, de andere essentieel behorend tot het geloof) leidt toch hier en daar tot verwarring en onduidelijkheid. Het boek blijft echter van werkelijke waarde voor de geschoolde lezer. Waar de auteur beweert dat er geen voorscholing nodig is om zijn uiteenzetting te volgen, menen we dat hij al te optimistisch gestemd was.

R. Hostie

Dr. C. J. LANNOY, *De psychologie van man en vrouw*, Brugge, Desclée de Brouwer, 1956, 13.5 x 20, 224 blz., ing. 125 B.frs.

De laatste decennia zijn er vele studies gewijd aan de psychologie van de vrouw. Minder talrijk, alhoewel niet minder interessant, zijn de studies die de mannelijke en de vrouwelijke houdingen tegenover elkaar stellen. Meestal echter werden dergelijke studies vrij eenzijdig gehouden, hetzij door de aangelegde criteria (louter biologisch of louter sociaal), hetzij door de wijsgerige instelling die eraan ten grondslag lag. Dit boek is zo verrijkend, omdat het tracht een synthese te brengen die rekening houdt met alle tot nog toe bestudeerde ge-

gevens en ze inbouwt in een diep-christelijke en allesomvattende levensvisie. Het geheel is in een duidelijke structuur ingebouwd, die echter door de rustige, zakelijke en toch rijke beschrijvingen tot een boeiend relaas wordt. Perceptie, emotionaliteit, kennis en wilsleven zijn de hoofdindelingen, die achtereenvolgens worden belicht, om dan in een overzichtelijke conclusie te worden gebundeld. Een mooi, rustig en aantrekkelijk werk dat wij graag aanbevelen.

R. Hostie

W. L. CARRINGTON, *Psychology, Religion and Human Needs, A Guide for Ministers, Doctors, Teachers, and Social Workers*, London, The Epworth Press, 1957, 14.5 x 22.5, XII + 315 blz., geb. 30/-.

De samenwerking tussen zielzorger en psychotherapeut werd reeds in vele werken bestudeerd, maar meestal ging men uit van theoretische inzichten en zocht men naar een principiële oplossing. Dit boek heeft een andere bedoeling: het wil zich richten tot allen die in de praktijk staan. Na een korte uiteenzetting van de voornaamste richtingen uit de dieptepsychologie, wordt overgeschakeld naar een praktische studie van de taak van de zielzorger zowel waar het gaat om opvoedkundige problemen als om stoornissen van psychologische aard. Al is het vanzelfsprekend dat de protestantse overtuiging van de auteur hierbij ook tot uiting komt, toch zal zijn boek aan de kritische lezer veel verrijking brengen. De hoofdverdienste toch van de auteur is zijn vaardigheid in het beschrijven en zijn duidelijkheid in het aangeven van wat de zielzorger kan doen. Ook de katholieke zielzorger en opvoeder zal veel bijleren wanneer hij aandachtig de eenvoudig geformuleerde maar scherp aangegeven wenken in acht neemt die slaan op problemen als de opvoeding tot het gebed, het bezoek van zieken, de voorbereiding der verloofden op het huwelijk, de wijze waarop geesteszieken kunnen geholpen worden enz. enz.

R. Hostie

Rudolf SCHOTTLAENDER, *Theorie des Vertrauens*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1957, 17 x 24.5, 148 blz., DM 18.-.

„Das rechte, das gediegene Vertrauen ist ein Glauben an das Spontane in der Zukunft auf Grund des Wissens von ihm in der Vergangenheit: Gedächtnis und Ahnung sind in ihm verbunden; die (zeitlich nachfolgende) Wissensgewissheit dient als Grund der (zeitlich vorhergehenden) Glaubensgewissheit" (10-11). Deze omschrijving van het vertrouwen voert ons direct naar de eigenlijke bedoeling van de schrijver: een antropologische analyse te geven van de gevaren die het menselijk samenleven van onze tijd bedreigen, en een poging te ondernemen tot een positief antwoord. Het echte vertrouwen houdt het midden tussen zakelijke berekening en 'blind vertrouwen'. Karakteristiek is een fundamentele rust en een persoonlijk zich inzetten, wat tegelijk een risiko betekent. In een uitvoerig hoofdstuk over de oorzaken van het huidige gebrek aan vertrouwen komen als factoren ter sprake o.m. 'Sicherheitsfanatismus', 'Erkenntnisverlust' en 'Urteilsscheu'. Het positieve antwoord waaraan meer dan de helft van het boek gewijd is, staat gericht op een opvoeding tot vertrouwensbereidheid en vertrouwenswaardigheid. — Het boek beweegt zich op talrijke levensgebieden en schildert een cultuurhistorisch panorama van grote aanschouwelijkheid en diepte. Maar of de uiteindelijke conclusie van de schrijver, die tendeert naar een soort positieve neutraliteit een grote levensvatbaarheid bezit wagen wij te betwijfelen. Het voorbeeld van Nehru, waarmee het boek sluit, toont tegelijk zijn kracht en zijn zwakheid.

H. v. L.

*Meditation in Religion und Psychotherapie*, Ein Tagungsbericht, herausgegeben von Dr. med. Dr. phil. Wilhelm BITTER, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1958, 14 x 22, 371 blz., 12 afb., geb. DM 17.80.

De Stuttgarter vereniging *Arzt und Seelsorger* heeft voor haar samenkomsten van mei en oktober 1957 een uiterst belangwekkend thema gekozen, nl. de (heilzame) betekenis van het „mediteren" in het leven van de moderne mens, en met name in zijn religieus en psychisch leven. Want al gewaagt de titel naast „Religion" enkel nog van „Psychotherapie", toch hadden de meeste lezingen die onder de tweede categorie vallen, in feite niet minder betrekking op het psychisch leven in het algemeen. Vanzelfsprekend verbreekt een term als „meditatie", wanneer hij toegepast wordt op een zo ruim gebied als hier het geval is, zijn beperkte traditionele beteken iswaarde, maar zowel uit de lezingen zelf als uit de besprekingen — die in dit boek uitvoerig worden weergegeven — blijkt hoezeer deze betekenis-verruiming gerechtvaardigd is. De zestien referaten waarvan we de tekst te lezen krijgen — drie referaten werden elders gepubliceerd — vormen een zeer gevarieerd geheel, zowel wat de concrete onderwerpen als wat de opinies betreft: katholieke en protestantse theologen confronteerden hun ideeën met die van psychologen en psychiaters van verschillende strekking. Merkwaardig is het nochtans hoe de divergenties die met een dergelijke

confrontatie gepaard gaan, in eenzelfde fundamentele waardering en belangstelling ondervangen werden.

Het moge volstaan hier de voornaamste referaten te vermelden: *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola*, een zeer boeiende en mooie uiteenzetting van Hugo RAHNER S.J., *Das Machen der Wahrheit im eigenen Herzen und die dialektische Funktion des Unbewussten im Reifungsvorgang* (Gustav SCHMALZ), *Aktive Imagination in der Psychologie von C. G. Jung* (Marie-Louise VON FRANZ), *Die heilende Wirkung der reinen Gebärde* (Graf K. VON DÜRCKHEIM), *Meditation von Traumsymbolen* (Günter ELSÄSSER), *Religiöse Erfahrung durch Meditation von Träumen und Bildern* (Felicia FROBOESE), *Die Christusmeditation als Erfüllung des meditativen Lebens* (Johannes B. LOTZ S.J.), *Protestantische Haltung und Meditation* (Hans SCHAR), *Meditation im Alltag* (Otto HAENDLER).

L. Vander Kerken

*Psychotherapie und Theologie*, Symposion der Arbeitsgemeinschaft „Psychotherapie-Seminar", herausgegeben von Dr. med. Graf WITTGENSTEIN, Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1958, 15.5 x 23, 112 blz., DM 9.80.

Wanneer voordrachten van verschillende auteurs worden gebundeld, dan slaagt men er zelden in ze op elkaar af te stemmen, en beantwoorden ze al even zelden aan de titel die aan de bundel wordt meegegeven. Onderhavig verzamelwerk echter heeft deze dubbele opgave op een schitterende wijze verwezenlijkt. Voor de niet-specialist brengt het enkele opstellen die merkwaardig zijn door hun beknopte, ter zake kundige en vrij diepgaande behandeling van het probleem der mogelijke samenwerking tussen therapeut en zielzorger, van het onderscheid der neurosen en van het begrip „geweten" in de psychotherapie. Deze onderwerpen worden behandeld door Philip DESSAUER, Fritz RIEMANN, en Graf Wittgenstein. Daarnaast komt nog ter sprake het evangelisch en joods standpunt tegenover de psychotherapie. Een zeer geslaagde bundel, waarvan we de lezing van harte aanbevelen aan alle zielzorgers die bekommerd zijn om een juist inzicht in hun eigen taak en in de gevallen die toe te vertrouwen zijn aan de psychotherapeut.

R. Hostie

H. BLESS, *Inleiding tot de pastorale psychopathologie*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zn., 1959, 16.5 x 24.5, 208 blz., ing. *f* 10.50, geb. *f* 12.—.

De hier aangekondigde 'Inleiding tot de pastorale psychopathologie' is een volledige omwerking van schrijvers' 'Pastoraal Psychiatrie' (1935[1]; 1947[3]), in opzet en uitgave gelijk aan de 'Inleiding tot de pastorale psychologie' (Roermond 1958), waarmee pastoor Bless op een verwant terrein de zielzorgers al eerder van dienst was. Het boek geeft meer dan de titel belooft, naast de psychopathologie komen ook de conflictpsychologie en de sociale psychiatrie aan bod. Bless hanteert de langzaam aanvaarde omschrijving van v. d. Berg: conflictpsychologie houdt zich bezig met „de psychische stoornissen bij de gezonde mens in een gestoorde samenleving". In dit deel (20-40) komen o.a. ter sprake de conflicten in de kinderwereld en de huwelijks- en gezinsconflicten. De bereikbare literatuur over deze onderwerpen is echter zo uitvoerig dat men in twintig bladzijden bijna noodzakelijk slechts bekende geluiden kan laten horen. Liever hadden we dan ook gezien dat de schrijver uitvoeriger was ingegaan op de situatie van de 'gezonde mens' in de 'gestoorde samenleving', in plaats van enkele afzonderlijke conflictsituaties vluchtig te beschrijven. Het tweede deel handelt over de psychopathologie en vormt de pièce de résistance van het boek (42-165). Na een catalogisering van een aantal psychopathologische verschijnselen gaat de schrijver uitvoerig in op het neuroseprobleem, de huidige psychotherapieën, de psychosen en psychopathieën (waarbij vooral de sexuele psychopathen ter sprake komen) en de pastorale verzorging. Met name in dit gedeelte is het evenwicht tussen technische uiteenzetting en pastorale bekommernis gelukkig getroffen. De pastorale stellingname zelf is rustig en verantwoord, zij het nu en dan wat algemeen geformuleerd. Jammer alleen dat de verwarrende adviezen van „de bekende Pater Dr. Chr. Schulte" hier weer worden herhaald (98-99); als uitwerking van het 'zich permissief houden' (is daar geen toegankelijker nederlands woord voor?) is minstens de terminologie niet gelukkig. Ook hebben we in de literatuuropgave de artikelen van Dr. A. van Kol over de morele verantwoordelijkheid bij neurotici gemist, een nalatigheid die echter bij een volgende uitgave gemakkelijk hersteld kan worden. Wat echter de technische uiteenzettingen betreft zouden we schrijvers opvatting over de verdringing niet zonder meer onderschrijven. Op blz. 64 staat als definitie van verdringing: „het irrationele terugdringen en onderdrukken, het niet kunnen of niet durven erkennen en beleven van het natuurlijke driftleven, in het bijzonder van de sexuele en machtsdriften". Even verder lezen we nog: „Van de verdringing heeft de neurotische mens alleen maar gevoels-ervaring, een psychisch bewustzijn, dat in hetzelfde vlak ligt als het onderbewuste"

(65-66), en tegelijk onderschrijft Bless de mening „dat het ontstaan van iedere neurose tot de eerste vijf levensjaren is terug te brengen" (67). Nog afgezien van het onnauwkeurig woordgebruik (gevoelservaring, psychisch bewustzijn en het onderbewuste kan men echt niet straffeloos gelijkschakelen), wordt hier enerzijds gesuggereerd dat de mens op enigerlei wijze bij de verdringing bewust aanwezig is, terwijl anderzijds de oorsprong van de neurose (en dat is de verdringing) in de eerste levensjaren gesitueerd wordt. Dit is in strijd met een wezenlijke verworvenheid van het huidige diepte-psychologische denken, dat de verdringing hanteert als een theoretische hypothese, enkel verifieerbaar in de latere ,gevolgen' maar niet in zichzelf. De suggestiviteit van het beeld van de verdringing is nog geen bewijs voor de juistheid ervan, zeker niet als men daarbij de verdringing ten onrechte beperkt tot het 'natuurlijk driftleven'. Hier wreekt zich het gemis aan een bredere psychologische interpretatie van het menselijk bestaansontwerp die aan de diepte-psychologische mythologie een aanvaardbare basis heeft gegeven. In een laatste gedeelte behandelt de schrijver kort enkele problemen rond eugenese en prophylaxe, en geeft hij een praktisch overzicht over de ontwikkeling en werkzaamheden van de geestelijke gezondheidszorg. De vermelding van een aantal instellingen en hun arbeidsterrein verhoogt de hanteerbaarheid van het boek. De vrijwel-uitsluitend nederlands georiënteerde bronvermeldingen geven aan het werk een actueel karakter; maar tegelijk zou de indruk kunnen ontstaan dat de pastorale belangstelling voor psychopathologie een nederlandse specialiteit is. Ontegenzeggelijk leeft deze belangstelling in ons land zeer sterk, maar juist daarom zouden o.i. de zielzorgers met een meer internationale oriëntatie bijzonder gebaat zijn: de relativering van tijd- en plaatsgebonden problemen kan bevrijdend werken!

H. van Luijk

Heinz-Rolf LÜCKERT, *Konflikt-Psychologie*, Einführung und Grundlegung, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1957, 16 x 23, 592 blz., 31 Zw.frs.

In dit omvangrijke werk zijn de hoofdaspecten van de conflicten, zoals deze vooral in de neurotische storing tot probleem worden, beschreven. De auteur heeft getracht de talrijke en soms sterk uiteenlopende gegevens van de onderzoekers op het terrein van de dieptepsychologie te integreren in een totaalbeeld van het menselijk bestaan, waarbij rekening is gehouden met algemeen psychologische en antropologische beschouwingen. Door de opeenstapeling van een zeer uitgebreid materiaal heeft het boek een encyclopedisch karakter gekregen, waardoor het aan overzichtelijkheid en leesbaarheid enigszins verloor, wat het aan veelzijdigheid en volledigheid won.

J. Kijm

Carl SPITTELER, *Le second Prométhée*, trad. de Charles BAUDOUIN, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959, 16 x 23.5, 199 blz., ing. 12 Zw.frs.

Het in 1924 voor het eerst verschenen episch en mythologisch dichtwerk *Prometheus der Dulder* is thans in een zeer verzorgde franse vertaling verschenen. Behalve de artistieke kwaliteiten van dit laatste werk van Spitteler is er ook zeker veel waardevols in te vinden voor hen, die mythologie weten te benutten voor de psychologie.

J. Kijm

Arthur GUIRDHAM, *A Theory of Disease*, London, George Allen & Unwin, 1957, 14.5 x 22.5, 204 blz., geb. 21/-.

Tegenwoordig wint de overtuiging steeds meer veld, dat de psychische situatie van een mens een belangrijke rol speelt bij het ontstaan, de ontwikkeling en de genezing van ziekten. A. Guirdham is een dokter en een psychiater. Hij geeft zich ook de moeite deze thesis te bewijzen. Zijn grondstelling is, dat de ziekteverschijnselen de waarneembare uitdrukking vormen van een dieper proces, waarin de totale verhouding van de persoon gaat spelen in een gegeven religieuze, ideologische en sociale situatie. Deze fundamentele verhouding bepaalt ook de ziekten, waardoor een mens het meest wordt bedreigd. Om dit te bewijzen vergelijkt hij de krankheidsfenomenen in het Christendom, het Boeddhisme en het Hindoeisme. Hij ontleedt de verschillende sociale factoren, en ontdekt dat sommige ziekten zich slechts voordoen in zover zij binnen een bepaalde sociale en ethische contekst aanvaardbaar worden geacht. Ook de persoonlijke verhouding tot de geneesheer heeft zijn rol te spelen. De ziekte wordt ten slotte nog bepaald door de inhibitie van emotionele spanningen. Hoe heviger deze inhibitie, hoe waarschijnlijker het verschijnen van organische ziektesymptomen. Men kan niet loochenen, dat een dergelijke studie, ook in dit aanvangsstadium, vele mensen zal interesseren.

P. van Doornik

## VARIA

*Staatslexikon*, Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, III. Band, Erbschaftssteuer bis Harzburger Front und IV. Band, Hauriou

bis Konsum, Freiburg, Herder Verlag, 1959, 18 x 26.5, VI blz. + 1248 kol., VIII blz. + 1232 kol., geb. DM 76.- per deel.

Sedert onze vorige bespreking van de twee reeds verschenen delen der zesde uitgave van het *Staatslexikon* zijn weer twee volumineuze banden van de pers gekomen (zie *Bijdragen* 19, 1958, 453). Zo werd in het trefwoorden-register de term *Konsum* bereikt. Ook deze delen zijn uitzonderlijk goed verzorgd. In Band III signaleren we vooral de behandeling van de grote thema's Evangelische Kirche Deutschlands, Film, Frau, Freiheit, Geburtenregelung, Gewerkschaften, enz. Aan Frankrijk en Groot-Brittannië werden uitvoerige bijdragen gewijd, die in scherpe en toch genuanceerde trekken de actuele toestand van het sociale, economische, politieke en religieuze leven in deze landen schetsen. Daarnaast vinden we detailstudies over Ghana, Ford, Gandhi, Faulhaber, enz. Over de *Gemeinde* werd een uitzonderlijk interessant artikel opgesteld. Zulks is wel symptomatisch voor de vernieuwde belangstelling die de intermediaire gemeenschappen overal genieten (zie ook het artikel over het federalisme). Daartegenover staat de uitvoerige behandeling van Europa en de supranationale lichamen. Elk der nieuwe instellingen met hun gezagsorganen wordt in vaste trekken beschreven. De huidige Europese integratie wordt geplaatst in een breed uitgetekend historisch kader en met veel concrete informatie wordt gewezen op de blijvende politieke en culturele taak van Europa in een verruimde wereld, waar het oude continent van dirigent tot partner is geworden. Typisch voor de eigentijdse problematiek is ook de behandeling in 24 kolommen van het vraagstuk der vluchtelingen in Duitsland en de wereld.

In de vierde Band worden uitvoerig behandeld: Internationale Organisationen, Katholische Aktion, Kirche, Kommunismus. India, Italië en Japan kregen elk een breed opgevatte beschrijving en aan de verhoudingen tussen Kerk en Staat werd een belangrijke synthetische bijdrage gewijd. Daarnaast vindt men nog kleinere artikels over jeugdzorg, klerikalisme, enz. Over de katholieke pers en het kerkelijk recht krijgt men een uitstekend overzicht dank zij de synthetische visie van de auteurs. Zelfs werden aan de kerkelijke financiën 10 kolommen gewijd — typisch voor een land dat de Kirchensteuer kent (trefwoord dat zelf trouwens nog supplementair zes kolommen beslaat). Als tegenhanger van een artikel over de leek, dat nog moet verschijnen, vinden we een ruime inleiding op de kerkrechtelijke en sociologische problemen van de clerus. Dat het Joodse volk in een vrijmoedig artikel werd behandeld is een daad van eerherstel. De begrijpende en ruime berichtgeving over de Evangelische Kerk strekt de uitgevers tot eer: zij lieten niets onverlet om zo objectief mogelijk beide grote Duitse kerkgemeenschappen over elkaar in te lichten.

Elk artikel werd opgesteld in een gedrongen stijl, elk overbodig woord schijnt men geweerd te hebben en de typografische afwerking werd tegelijk eenvoudig gehouden en grondig bestudeerd — even zovele hoedanigheden die een vlugge en zekere consultatie bevorderen. De talloze verwijzingen naar andere artikels verhogen de bruikbaarheid voor verdere studie. Het evenwicht in de beoordeling van stelsels en toestanden en de uitnemende informatie waarvan geheel het werk getuigt, maken het tot een klassiek studie-instrument, waarop men terecht kan vertrouwen. J. Kerkhofs

*Bibliografische lijst voor geestelijke lezing*, Samengesteld op de filosofische Faculteit S.J. te Heverlee-Leuven, Met een Voorwoord van G. ACHTEN S.J., Antwerpen, Patmos Uitgeverij, 1960, 12.5 x 20, 138 blz., ing. 40 B.frs.

Boekhandelaars ervaren, hoe de vraag naar goede geestelijke lectuur, ook in het nederlands, met de jaren toeneemt, vooral bij leken. Maar ook priesters en religieuzen vragen om bijbelse en rijk-dogmatische lectuur. In vele vrouwenkloosters is men niet meer tevreden met de oude klassiek geworden franse boeken uit de XIXde eeuw. Om hierbij een praktische hulp te verstrekken werd deze lijst opgesteld, waarin ook franse, duitse en engelse boeken voorkomen. Ongeveer 200 boeken, die zeker in geen kloosterbibliotheek mogen ontbreken, werden met een sterretje voorzien. De nadruk valt vooral, in de geest van de tijd, die trouwens de herwonnen geest van de Kerk is, op de lezing en studie van de Bijbel en de schoonste geestelijke werken van de levende Kerk der eeuwen, de werken nl. van de Vaders, van de grote mystiekers, van de religieuze ordestichters en -tradities en de beste geestelijke schrijvers. Goede en leesbare boeken over dogma komen op de derde plaats, nl. over de geloofsleer, het sacramentele leven, de Eucharistie en de Liturgie, de Gemeenschap der Heiligen (vooral mariale lectuur), en de vele aspecten van ons modern geloofsleven, waarin wij vooral opmerken: het apostolaat, de priesterspiritualiteit, het christelijk huwelijksleven, en de leek in de Kerk. Het spreekt van zelf dat deze lijst zeer nuttig zal zijn voor priesters, die hun geloof willen verrijken en verdiepen, en anderen daarbij helpen. De uitgave werd erg bruikbaar gemaakt door een volledige auteurslijst. Zij is tevens typografisch zeer verzorgd. Aan allen ten zeerste aanbevolen. P. Fransen

Otto WIMMER, *Handbuch der Namen und Heiligen,* Mit einer Geschichte des christlichen Kalenders, 2. vermehrte und verbesserte Ausgabe, 5.-10. Tausend, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1959, 14 x 21, 605 blz., geb. S 120.-.

Toen het bisschoppelijke Seelsorgeamt St. Pölten in 1947 aan O. W. de opdracht gaf „ein historisch-kritisches Kalendarium für den St.-Pölner Diözesankalender 1948 zu schaffen", zullen de ZZ.EE.HH. wel niet vermoed hebben, dat zij zulk een uitvoerig antwoord zouden ontvangen. Wij geven een kort overzicht van de inhoud, die voor zichzelf spreekt. Een korte geschiedenis van de kalender in de westerse kultuur, en van de kerkelijke kalender zal de vervulling van de eigenlijke opdracht inleiden. Deze volgt dan onder de volgende vorm: uitgebreide kalender van de heiligenfeesten, met daarna een beknopte vorm voor het gebruik van uitgevers van wandkalenders en agenda's. Daarop een overzicht van de datum van Pasen van de jaren 1900 tot 2100, en hierbij aansluitend het schema van de 35 mogelijke opnamen van het kerkelijk jaar in de gewone jaarverdeling, met inbegrip van de schrikkeljaren. Verder: kort overzicht van de opbouw van het liturgisch jaar, lijst van de evangelie-perikopen voor de zondagen en voornaamste feestdagen, de lijst van de latijnse namen voor de zondagen (Incipits), en daarop een uitvoerig overzicht van de heiligen, hunne namen en de etymologische oorsprong en betekenis hiervan, een korte levensschets, hunne epitheta, eventueel de datum van hun zalig- en heiligverklaring, de datum waarop hun feest in de liturgie werd opgenomen, de voornaamste gegevens van de ikonografie, hun betekenis als patroonheiligen, en zoveel mogelijk als slot de laatst verschenen monografie. Zo werden ongeveer 1175 heiligennamen opgenomen, 60 meer dan in de vorige uitgave, op de ongeveer 3.000 namen uit de kerkelijke overlevering. Ten slotte — last but not least! — de vele Indices: alfabetische lijst van de heiligen en zaligen, onder hunne verschillende benamingsvormen, als Lotte voor Charlotte, enz., de alfabetische lijst van de niet-heiligen, die dikwijls in de gewone kalenders worden opgenomen, de alfabetische lijst van de landen en volkeren met de heiligen die geboortig zijn uit die streken, lijst van de ikonografische attributen en symbolen, lijst van de patronaten, en ten slotte een uitvoerige bibliografie van de voornaamste werken, die betrekking hebben op deze studie. Dat de S. een grotere plaats heeft gegund aan de Heimat-Heiligen, kan men best begrijpen, daar hij in het Duits heeft geschreven, en dus allereerst voor het Duits taalgebied. Dit neemt niet weg, dat dit naslagwerk van groot nut is ook voor andere landen en talen. Wij zouden het in de handen wensen van alle uitgevers van wandkalenders en agenda's, en anderen die zich inlaten met soortgelijke uitgaven. Dit boek kan moeilijk gemist worden in gelijk welke kerkelijke consultatiebibliotheek. Het werd reeds in het Spaans vertaald. Wellicht is een nederlandse bewerking evenzeer gewenst. Al is ons taalgebied meer beperkt, toch kan het gerust in elke pastorie gebruikt worden, al was het om de mensen te helpen bij het kiezen van namen voor hunne kinderen, en om van af het begin op de betekenis van deze naamkeuze te wijzen. Het zal op een andere wijze kunnen bijdragen tot de vernieuwing van de Doopliturgie.

P. Fransen

Paul OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. (Quaestiones Disputatae,* 7), Herder, Freiburg, 1959, 14.5 x 22.5, 108 blz., 4 pl., 5 ill., ing. DM 6.80.

Weinig mensen zullen in gemoede kunnen verklaren, dat het hen volkomen onverschillig laat of we al dan niet moeten aanvaarden dat de „eerste mens" als een volkomen aapachtig wezen op de aarde verschenen is. Het gaat hier niet om een min of meer spontane of sentimentele afkeer van een dergelijk denkbeeld. Dit probleem omvat immers filosofische en theologische implicaties, hetgeen op overtuigende wijze wordt uiteengezet in de *Inleiding* van Karl RAHNER. De auteur zelf wil op bondige en heldere wijze uiteenzetten tot welke positieve of negatieve conclusies het uitsluitend wetenschappelijk onderzoek, in verband met dit probleem, is geraakt. Het blijkt nu, op grond van paleontologische en antropologische vorsingsarbeid, dat vele kenmerken die vroeger als evidente criteria van grotere „dierlijkheid" golden, volkomen irrelevant zijn. Men heeft zich vaak, bij de min of meer hypothetische reconstructies van vroegere mensentypes, laten leiden door het (wellicht onbewuste) vooroordeel dat dit type aapachtig m o e s t zijn, en nog wel des te aapachtiger naarmate het ouder was. De voornaamste feiten die tot een herziening van deze, een ogenblik haast algemeen aanvaarde, visie hebben geleid, werden trouwens door de auteur zelf behandeld in dit tijdschrift, 17 (1956) 162-180 en 19 (1958) 287-305. De grote verdienste van de auteur is het belang van deze kentering in de wetenschappelijke visie juist te hebben gesitueerd.

H. Jans

Claude CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin,* Les grandes étapes de son évolution, Avec 22 illustrations et cartes en texte, et 45 illustrations hors texte, Paris, Plon, 1958, 14.5 x 20.5, 481 blz. met LVIII blz. bibliografie, ing. 2.100 Fr.

De schrijver heeft zijn boek zeer juist gekenschetst als „un manuel d'introduction à la connaissance du P. Teilhard". Het biedt inderdaad een massa getuigenissen van de eerste hand, en een belangrijke keuze van teksten uit kortere geschriften en brieven van de Pater, zodat de studie van deze intrigerende figuur uit onze tijd heel wat te danken zal hebben aan Cuénot. Zonder een levensbeschrijving te willen geven in de gewone zin van dit woord, heeft Cuénot hier een kostbare poging gedaan om in deze moeilijk overzienbare schat van gegevens de grondlijnen terug te vinden waarlangs de ontwikkeling van Teilhards gedachte moet verlopen zijn. Ook voor hen die deze gedachte reeds van naderbij kennen is die ontwikkeling interessant: het onderzoekingswerk, de reizen, de contacten van een palaeontoloog, die een vooraanstaande plaats inneemt in zijn vak, o.m. bij de ontdekking van de Sinanthropus, maar vooral de aanwezigheid in de wetenschapswereld van een priester, wiens goedheid en onwrikbare geloofsovertuiging het positivisme van velen heeft doen wijken. Feitelijk is de voortdurende wederzijdse inwerking van wetenschappelijk onderzoek en gebedsleven voor Teilhard zelf de oorzaak geweest van een diepgaande metamorfose. Hij die als student zich nog bezondigd had aan een enthousiast requisitoir tegen het transformisme, gaat ten slotte heel zijn leven wijden aan de kerstening of de christelijke bezieling van het transformisme: het transformisme komt slechts tot zijn waarde, als het gezien wordt van uit christelijk standpunt. Het commentaar waarmee Cuénot zijn keuze van teksten begeleidt is door de schrijver ongetwijfeld ook bedoeld eerder als een blijk van dankbaarheid tegenover de priester aan wie hij veel verschuldigd is, dan van bewondering voor de wetenschapsmens.

M. De Tollenaere

*Du hast mich heimgesucht bei Nacht,* Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933-1945, Herausg. von Helmut GOLLWITZER, Käthe KUHNE und Reinhold SCHNEIDER, *(Der Siebenstern),* München, Chr. Kaiser, 1959, 12 x 19, 320 blz., geb. DM 9.-.

Deze Duitstalige bloemlezing van geschreven getuigenissen uit het verzet tegen het Nazisme heeft met deze goedkope uitgave een oplage bereikt van 52 duizend. De tekst werd voor deze uitgave enigermate ingekort, zo dat nochtans het algemeen beeld door de eerste uitgevers gepland, behouden bleef. Men vindt er uittreksels uit dagboeken en brieven, gedichten en gebeden, preken en verklaringen van uit de meest diverse middens: geestelijken, R.K. en evangelische, edellieden, boeren en werklieden, mannen en vrouwen, Duitsers en ook personen van andere nationaliteiten, ook ongelovigen, socialisten en kommunisten tot en met één getuige van Jehovah. Men ontmoet beroemde namen als D. Bonhoeffer, A. Delp, Ernst von Harnack, de zoon van de bekende theoloog uit Marburg, Anne Frank en Edith Stein, maar ook eenvoudige en simpele lieden, jonge mensen en onbekenden. Het is wellicht een der meest roerende getuigenissen uit onze tijd, dat de mens sterker is dan brutale macht en geweld, dat „de zachten de wereld zullen erven" (Matt. 4, 5).

P. Fransen

Frolinde BALSER, *Die Anfänge der Erwachsenenbildung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Eine kultursoziologische Deutung, (Beiträge zur Erwachsenenbildung),* Stuttgart, Ernst Klett, 1959, 14 x 22, 377 blz., geb. DM 28.—.

Het naschools onderricht voor volwassenen zal in de toekomst wellicht de oplossing zijn voor dat nieuwsoortige vraagstuk der rijke landen: hoe de overvloed aan vrije tijd op een humanistische manier aan te wenden? Naast Skandinavië heeft ook Duitsland zich reeds geruime tijd om dit onderwerp bekommerd. Balser wil met deze publicatie van de Duitse Bond voor volkshogescholen een cultuur-sociologisch onderzoek instellen naar het eerste begin van de volwassenen-pedagogiek in de Duitse Statenbond van vóór de Kulturkampf. De opzet geschiedde „gründlich": de nota's beslaan meer dan een derde van het boek. — Vanuit de „Aufklärung" met haar hernieuwd bewustzijn van de rechten van de Mens (o.m. het recht op meer humanisme), vanuit de romantiek met haar zin voor ontwikkeling van de volkscultuur, vanuit het nieuwe socialistische geloof en het verlangen naar betere technische vorming voor de groeiende industrie ontstond zo wat overal de nood aan voortgezet onderricht voor volwassenen. Eerst uit kleine gezellen-verenigingen en rederijkerskamers; dan uit de zondagsscholen en de avondlessen groeide naar Angelsaksisch model een heel net van naschools onderricht geleidelijk gevoed door bibliotheken, leesverenigingen en volksuitgaven. Balser onderzoekt hoe de partijen de „Erwachsenenbildung" tot een programmapunt maken, hoe het Duitse nationalisme hier groeit, hoe de kerken — vooral de Rooms Katholieke Kerk — zich in de beweging inschakelden, tenslotte welke methodes men volgde. Het boek illustreert, hoe in een deel van West-Europa geleidelijk de publieke opinie zich de drang naar vooruitgang eigen maakt onder het motto „Wohlstand, Bildung und Freiheit für alle".

J. Kerkhofs

Ida Friederike GOERRES, *Der göttliche Bettler und andere Versuche*, Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1959, 12.5 x 19.5, 220 blz., geb. DM 8.80.

Onze tijd is er op uit door te dringen tot de naakte, sobere werkelijkheid; dit bij elke probleemstelling, maar vooral in de studie van een levende persoon, als de Heilige er een is. Daarom deze „Deutungsversuche". De vele voorstellingen en vooroordelen, die een brave conventie, die mode- of dweepzucht rond een bepaalde persoon hebben verzonnen, worden onmeedogend aangeklaagd en aan de kaak gesteld. Het lijkt wel de roeping te zijn van I. Fr. Görres deze grote schoonmaak door te voeren in de hagiografie en in de spiritualiteit. De wijze, waarop zij in deze verzameling artikels de romantische interpretaties van Thérèse de Lisieux verbrijzelt, is werkelijk meesterlijk. Zo ook de poëtische verklaringen van de totale armoede van de „goddelijke bedelaar", Sint Franciskus, en van de karitas van Elisabeth van Thuringen. Het volstaat natuurlijk niet om een verkeerd standpunt af te breken. Men moet op een vernieuwde vraag een nieuw antwoord geven. Hierbij ontwikkelt I. Fr. Görres een grote voorliefde voor de symbolische verklaring, het zoeken naar de „tekenen" van God in de geschiedenis van de Heiligen. De symboliek is een delicaat bedrijf, vooral waar het op Gods Voorzienigheid wordt toegepast. Men zal het daarom wel niet altijd eens zijn met hare interpretaties. De wijze b.v. waarop zij de populaire en kinderlijke feesten van Sint Nikolaas, Sancta Lucia en Barbara binnen het liturgische kader van de Advent tracht te integreren, is brillant, maar erg subjectief. Maar de voorstelling van de roeping van Franciskus en van Elisabeth, en vooral van de kleine Theresia, zijn werkelijk geslaagd en n.o.i. levensecht. In deze bundel werd nog een ander artikel opgenomen, dat in Duitsland heel wat ophef heeft gemaakt, hare interpretatie nl. van de laatste werken van R. Schneider. Vooral in zijn laatste werk *Winter in Wien* had deze gevierde schrijver zijn katholieke lezers totaal verbijsterd en geërgerd door de haast wanhopige en tragische droefheid, waarmede hij afscheid heeft genomen van het leven. I. Fr. Görres tracht dit te verstaan van uit de donkere nacht der mystieken, als een „ongelovige geloofshouding". Wij denken dat er heel wat te zeggen valt voor deze interpretatie, al was het dit ene: op het schaduwaspect van de genade in dit leven te hebben gewezen: genade is leven in Christo, maar ook een diep en pijnlijk sterven met en in Christus. Deze korte studie zal in alle geval allen aanspreken, die begaan zijn met geloofsproblemen en de diepere vragen, die elke authentieke spiritualiteit stelt.

P. Fransen

A.-M. BESNARD, O.P., *Le pèlerinage chrétien, (L'eau vive)*, Paris, Editions du Cerf, 1959, 13 x 16.5, 152 blz., ing. 390 Fr.frs.

Wat de auteur in zijn inleiding aankondigt, „le pèlerinage est un christianisme complet", wordt op merkwaardig-bijbelse wijze in dit vrome, geestelijk werkje uitgewerkt. De diepere christelijke zin van de bedevaart wordt in het teken geplaatst van de drie hoogfeesten van het pelgrimerende Israël. Het Pascha of het feest der Ongedesemde Broden leert ons dat elke pelgrimstocht een afscheid betekent, een zich losrukken uit een aardse wereld; het Pinksterfeest of het feest der Weken suggereert ons dat in elke bedetocht de pelgrim zijn „eerstelingen" aan God ten offer wegschenkt; het Loofhuttenfeest herinnert de gelovige eraan dat hij hier geen vaste woonstede betrekt. Zo realiseert de pelgrim van het Nieuwe Verbond, naar ziel en lichaam, de volledige dynamiek van zijn ascetisch en mystisch benaderen van de Eeuwigheid. De eigen pelgrimservaringen van de auteur hebben dit benaderen verwoord in een levendig proza, dat niet vreemd is aan de franse pelgrimslyriek.

G. Jacqmotte

Mary FRANCIS, *Das Recht fröhlich zu sein*, aus dem Amerikanischen übertragen von einer deutschen Karmeliterin, Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 1959, 13 x 20, 200 blz., Leinen DM 9.60.

Een amerikaanse zuster Claris vertelt in dit boekje hoe zij met enkele medezusters van Chicago naar Roswell werd gezonden om daar een nieuwe kloosterstichting te beginnen. Aan dit verhaal knoopt zij een overzicht aan van het in- en uitwendig leven van een Claris. Het boekje is zeer humoristisch geschreven en doet zijn titel volle recht aan.

P. Grootens

*Italiaans schetsboek*, getekend door Charles EYCK, met tekst van Bertus AAFJES, Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1959, 23 x 30, geb. *f* 15.75.

31 blz. poëtische en originele tekst over de gebeurtenissen rond de dood van Pius XII en de keuze van Joannes XXIII, gevolgd door 60 tekeningen, vaak van hoge kwaliteit, over diezelfde gebeurtenissen.

G. v. H.

# ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

*Acta Reformationis Catholicae*, I (ed. PFEILSCHIFTER). — AHLSTRÖM, *Psalm 89*. — AMIOT, *Les idées maîtresses de Saint Paul*. — ARTHUR DE CARMIGNANO O.F.M.Cap., *Saint Laurent de Brindes*. — *Der Auftrag der Kirche in der Modernen Welt, Festgabe für Emil Brunner* (ed. VOGELSANGER). — *Aus meines Herzens Grunde* (ed. PIONTEK). — BALSER, *Die Anfänge der Erwachsenenbildung in Deutschland* ... — BESNARD, *Le pèlerinage chrétien*. — *Bibliografische lijst voor geestelijke lezing*. — BLESS, *Inleiding tot de pastorale psychopathologie*. — BLOCKX, *De veroordeling van Luther door de Theol. Fac. te Leuven in 1519*. — BRAIN, *The Nature of Experience*. — BRETON, *Situation de la philosophie contemporaine*. — BROCK, *Befreiung und Erfüllung*. — CARRINGTON, *Psychologie, Religion and Human Needs*. — CLAUDIO DA SOLESINO O.F.M.Cap., *L'Apologetica di S. Lorenzo da Brindisi*. — CORNÉLIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*. — COX, *Jung and St. Paul*. — CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin*. — DEMPSEY, *Freud, psychanalyse et catholicisme*. — *Du hast mich heimgesucht bei Nacht* (ed. GOLLWITZER e.a.). — EDEL, *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Genesis 1-25*. — ENDRESS, *Menschliche Grundhaltungen*. — ENNO VAN GELDER, *Erasmus, Schilders en Rederijkers*. — FORDHAM, *The Objective Psyche*. — FRANCIS, *Das Recht fröhlich zu sein*. — GILL, *The Council of Florence*. — GOERRES, *Der göttliche Bettler und andere Versuche*. — GUIRDHAM, *A Theory of Disease*. — HALES, *The Catholic Church in the Modern World*. — HAMMAN, *La Prière*, I. — HESSEN, *Das Kausalprinzip*[2]. — VON HORNSTEIN-FALLER, *Gaaf geslachtsleven*[8] (bew. CORNELISSEN-LIPS). — *Introduction à la Bible*, II (ed. ROBERT-FEUILLET). — *Italiaans schetsboek* (ed. EYCK-AAFJES). — *Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 3 (ed. LÜTZELER). — JUNG-STILLING, *Einer nur weiss Weg und Ziel*. — KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen und Unwissentschaftliche Nachschrift* (ed. DIEM-REST). — *Kirchliches Jahrbuch für die Ev. Kirche in Deutschland, 1958*. — KOESTER, *Die Kirchentreuen*. — KOHLBRUEGGE, *Lass Dir an meiner Gnade genügen* (übers. HELBIG). — KREMER, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*. — KÜNNETH, *Politik zwischen Dämon und Gott*. — LANNOY, *De psychologie van man en vrouw*. — LOENEN, *Over het onderscheid tussen een wetenschappelijk en een niet-wetenschappelijk deel der wijsbegeerte*. — LÜCKERT, *Konflikt-Psychologie*. — LUTHER, *Werke, Die Deutsche Bibel*, 11/1. — MARITAIN, *Wij en Amerika*. — MARLET, *Grundlinien der kalvinistischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie*. — *Meditation in Religion und Psychotherapie* (ed. BITTER). — MEHLMANN, *Natura Filii Irae, Historia interpretationis Eph 2, 3*. — MICHEL, *Der Prozess Gesellschaft contra Person*. — VAN MIERLO, *La voie du salut*. — MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*. — OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen*. — PHILP, *Jung and the Problem of Evil*. — *Psychotherapie und Theologie* (ed. WITTGENSTEIN). — *Qu'est-ce que vouloir?* — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, H-Kon (ed. GALLING). — SCHOTTLAENDER, *Theorie des Vertrauens*. — *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*. — SHERRARD, *The Greek East and the Latin West*. — SMEND, *Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth*. — SPITTELER, *Le second Prométhée* (trad. BEAUDOUIN). — *Staatslexikon*[6], III-IV, Erbschaftssteuer-Konsum. — STAEHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes* ..., V. — *Die Stimme der Stillen* (ed. WEBER-BEYREUTHER). — THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* (*Die Deutsche Thomasausgabe*), Bd. 17A und 35. — *A Treasury of Biblical Quotations* (ed. BERREY). — WELTE, *Ueber das Böse*. — WIMMER, *Handbuch der Namen und Heiligen*[2]. — Kard. WYSZYNSKI, *Der Christ und die Arbeit*. — XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato*. — YOSHIMURA, *Eine Japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns*.

---

Imprimi potest: J. WESTERMANN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 1 Maii 1960.
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen

# BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE



DEEL EEN EN TWINTIG • 1960 • AFLEVERING 3

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN – DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

**BIJDRAGEN**

Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50; voor België frs 72.—.



**REDACTIE-ADRES**

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Waversebaan 220, Leuven.

**ADMINISTRATIE-ADRES**

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

**INHOUD**



**ADRESSEN:** Prof. Dr. P. Smulders S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. Dr. Bonifacius Honings O.C.D.: Piazza San Pancrazio 5-a, Rome. — H. Quecke: Waversebaan 220, Heverlee-Leuven.

Uitgegeven met steun van het Ministerie van Openbaar Onderwijs van België

## ONTVANGEN BOEKEN

## (LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

W. BERTRAMS, *Der Zölibat des Priesters*, Würzburg, Echter Verlag, 1960, 11 x 19, 104 blz., ing. DM 5.80.

*Bilan du Monde, 1960*, publié par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre „Eglise vivante" (Louvain), Encyclopédie catholique du monde chrétien, II, Tournai, Casterman, 1960, 16 x 22, XII + 820 blz., geb.

Eugen BISER, *Der Sinn des Friedens*, Ein theologischer Entwurf, München, Kösel-Verlag, 1960, 11.5 x 19.5, 243 blz.

Dr. A. VAN DEN BORN, *Kronieken*, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, (*De boeken van het Oude Testament*, V/1), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 17.5 x 25.5, 271 blz., ing. bij intekening 170 B.frs., los gekocht 187 B.frs.

E. BRETON O.M.I., *Vital Grandin O.M.I., La merveilleuse aventure de „l'Evêque sauvage" des Prairies et du Grand Nord*, (Bibl. *Ecclesia*, 58), Paris, Fayard, 1960, 15 x 19.5, 366 blz., 12.— NF.

*Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, (S.I.E.P.M.), 16 x 24.5, I (1959) eerste aflevering, 126 + 12 blz. in offset-druk, te verkrijgen bij M. Giele, Secretaris van de S.I.E.P.M., Kard. Mercierplaats 2, Leuven, België.

Hermann CASELMANN, *Zwischen Glaube und Zweifel*, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1960, 11.5 x 21, 78 blz., ing. DM 3.80.

Dr. P. C. J. EIJKENBOOM S.J., *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen, van Gorcum, 1960, 15 x 23, XXIV + 237 blz., ing. f 14.50, geb. 16.50.

*Die ägyptische Gotterwelt*, Eingeleitet und übertragen van Günther ROERER, (*Die Bibliothek der Alten Welt*, Die ägyptische Religion in Texten und Bildern, Band I), Zürich, Artemis-Verlag, 1960, 11 x 17.5, 412 blz., geb. 24.80 Zw.frs.

Dr. F. W. GROSHEIDE - Dr. H. RIDDERBOS, *Commentaar op het Nieuwe Testament, De Brief van Paulus aan de Efeziërs door* Dr. F. W. GROSHEIDE, en, *Aan de Kolossenzen*, door Dr. H. RIDDERBOS, Kampen, J. H. Kok, 1960, 18 x 25, 244 blz., geb.f 12.75.

Victor M. HAMM, *Language, Truth and Poetry*, (The Aquinas Lecture, 1960), Milwaukee, Marquette University Press, 1960, 12 x 18, 88 blz., geb. $ 2,50.

J. HESSEN, *Wissen und Glauben*, (*Glauben und Wissen*, 20), München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959, 13 x 20, 48 blz., 3.— Zw.frs.

Richard HÖNIGSWALD, *Analysen und Probleme*, Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, (*Schriften aus dem Nachlass*, II), Im Auftrag des Hönigswald-Archivs, Hrsg. von Dr. Gerd WOLANDT, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 13.5 x 23, 269 blz., ing. DM 21.—.

J. A. JUNGMANN, *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart*, Studien und Vorträge, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 13.5 x 21, 560 blz., geb. S 150.

Theoderich KAMPMANN, *Erziehung und Glaube*, Zum Aufbau einer christlichen Pädagogik, München, Kösel-Verlag, 1960, 14 x 22, 147 blz., ing.

Fr. KANTZENBACH, *Die Erlanger Theologie*, Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Theologischen Fakultät 1743-1877, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1960, 17 x 23.5, 264 blz., 8 platen, geb. DM 22.—.

Reginald O. KAPP, *Towards a Unified Cosmology*, London, Hutchinson, 1960, 15 x 24, 303 blz., geb. 35/-.

Wilhelm KEILBACH, *Einübung ins philosophische Denken*, München, Max Hueber Verlag, 1960, 15 x 21.5, 180 blz., ing. DM 7.80, geb. DM 9.80.

Dr. H. B. KOSSEN, *Op zoek naar de historische Jezus*, Een studie over Albert Schweitzers visie op Jezus' leven (*Van Gorcum's Theologische Bibliotheek*, 34), Assen, Van Gorcum, 1960, 15 x 23, VI + 300 blz., ing. f 16.50.

Walter KÜNNETH, *Moderne Wirtschaft - Christliche Existenz*, Eine Einführung in die Hauptprobleme einer Christlichen Wirtschaftsethik, (*Theologie und Gemeinde*, 2), München, Claudius Verlag, 1959, 16.5 x 24, 82 blz., ing. DM 5.80.

Joseph LEBACQZ S.J., *Libre arbitre et jugement*, (*Museum Lessianum*, section philos. 47), Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, 15 x 23, 168 blz., 120 B.frs.

LEIPOLDT-SCHENKE, *Koptisch-Gnostische Schriften*, (*Theologische Forschung*, 20), Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag H. Reich, 1960, 16 x 23.5, 60 blz., ing. DM 6.—.

Louis LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, (*Théologie*, 43), Paris, Aubier, 1960, 14 x 23, 319 blz., NF 19.80.

*Mémorial 1910-1960*, Recherches de Science religieuse, Janvier-Juin 1960, Tome XLVIII, numéros 1-2, Paris, rue Monsieur, 15, 1960, 16 x 24, 376 blz., apart te verkrijgen ing. 17 NF buiten Frankrijk.

Hermann MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, (*Beiträge zur evangelischen Theologie*, 29), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 23, 112 blz., ing. DM 8,—.

*Mythen und Legenden um Aegyptischen Gottheiten und Pharaonen*, Eingeleitet und übertragen von Günther ROEDER, (*Die Bibliothek der Alten Welt*, Die Aegyptische Religion in Texten und Bildern, II), Zürich, Artemis-Verlag 1960, 11 x 17.5, 398 blz., geb. 24.80 Zw.frs.

Lesslie NEWBIGIN, *The Reunion of the Church*, A Defence of the South India Scheme, New and Revised Edition, London, SCM Press, 1960, 14 x 22, XXXVI + 192 blz., geb. 21/-.

R. OSBORN, *Humanism and Moral Theology*, A Psychological and Social Enquiry, London, Allen and Unwin, 1959, 14.5 x 22.5, 115 blz., geb. 18/-.

Heinrich OTT, *Denken und Sein*, Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon, Evangelischer Verlag AG, (voor Nederland en het Nederl. taalgebied: Nijkerk, G. F. Callenbach N.V.), 1959, 15 x 23, 226 blz., geb. f 19.30.

*Papyrus Bodmer X-XX*, Manuscript du IIIme siècle, publié par Michel TESTUZ, Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1959, 16 x 24, 77 blz., 3 platen, ing.

Hiram PERI (PFLAUM), *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, Ein Motiv abendländischer Dichtung*, Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende, (*Acta Salmanticensia*, Filosofia y Letras, XIV, 3), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1959, 17 x 24.5, 276 blz., 13 platen, ing.

André PÉRY, *L'Épître aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959, 12 x 18, 98 blz., 2.75 Zw.frs.

B. PETRUS FABER, *Mémorial*, Traduit et commenté par Michel DE CERTEAU S.J., (*Christus*, Textes, 4), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13.5 x 20.5, 459 blz., ing. 190 B.frs.

PIE XII, *Pie XII parle de santé mentale et de psychologie*, Textes présentés par A. GODIN S.J., Préface par le Docteur E. E. KRAPF, Bruxelles, Editions de Lumen Vitae, 1960, 15 x 23, 136 blz., ing. 66 B.frs.

Roger PILKINGTON, *World without End*, London, Macmillan & Co., 1960, 13.5 x 20.5, X + 165 blz., geb. 12/6.

M.-D. POINSENET, *Par un sentier à pic, Saint Jean de la Croix*, (Bibl. *Ecclesia*, 57), Paris, Fayard, 1960, 14.5 x 19.5, 250 blz., 10 NF.

Erich PRZYWARA, *Résurrection dans la mort*, Traduit de l'allemand par Michel DELEPORTE, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 16.5, 128 blz., ing. 3.90 NF.

Karl RAHNER, *Marie, mère du Seigneur*, Méditations théologiques, Traduit de l'allemand par R. TANDONNET, Préface par H. HOLSTEIN, Paris, Editions de l'Orante, 1960, 12 x 19, 133 blz., ing.

Ian T. RAMSEY, *Freedom and Immortality*, The Forewood Lectures in the University of Liverpool, 1957, London, SCM Press, 1960, 14 x 22.5, 157 blz., geb. 16/-.

A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, *Ancien Testament*, Seconde édition revue et corrigée, Préface de Mgr. J. J. WEBER, Evêque de Strasbourg, Tournai, Desclée et Cie, 1959, 14.5 x 21.5, XXVIII + 880 blz., geb.

Maximilian ROESSLE und Oscar CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Studien evangelischer und katholischer Theologen, Frankfurt, Josef Knecht, 1959, 16 x 24, 696 blz., geb. DM 28.—.

Irenaeus ROSIER and Enrique ESTEVE, *The Tertiary in the modern world*, Fatima, Carm. Publ. Casa Beata Nuno, 1959, 11 x 17, 129 blz.

Berthold RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, I, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960, 18 x 24.5, XVI + 539 blz., 16 Tafeln, 11 Karten, geb. DM 48.—.

Kurt RUDOLPH, *Die Mandäer*, I, *Prolegomena*, *Das Mandäerproblem*, (*Forschungen z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments*, N.F. 56), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 16.5 x 24.5, 307 blz., ing. DM 29.50, bij intekening DM 26.50.

*Sacraments and Forgiveness, History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences*, edited with comm. by Paul F. PALMER S.J., (*Sources of Christian Theology*, II), *Westminster*, The Newman Press, 1960, 15 x 23, XXVI + 310 blz., $ 6.—

Ernst SCHERING, *Mystik und Tat, Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959, 14 x 21, 356 blz., 21.— Zw.frs.

Hermanus A. P. SCHMIDT S.J., *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Cum Praefatione

Emi P. D. Jacobi S.R.E. Card. LERCARO, Romae-Friburgi-Barcinone, Herder, 1960, 17 x 24.5, XII + 850 blz., ing. L 4.500 of DM 36.—.

TH. SCHNITZLER, *Eucharistie in der Geschichte, Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch*, Köln, J. P. Bachem, 1960, 11 x 19, 153 blz., DM 3.80.

—, *Meditatie over de Heilige Mis*, II, Roermond, Romen & Zn., 1960, 12 x 19, 337 blz., ing. f 10,50, geb. f 11,75.

Henning SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik, (*Forschungen z. syst. Theol. u. Religions-philosophie*, V), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 16 x 24, 207 blz., ing. DM 24.—.

Bertram SCHÜLER, *Die Materie als lebende Kraft*, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1960, 16.5 x 24.5, 168 blz., ing. DM 12.—.

Fr. X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, 5, München, Kösel-Verlag, [2]1959, 14 x 22, 571 blz., 36 DM.

Russell Philip SHEDD, *Man in Community*, A Study of St. Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity, London, The Epworth Press, 1959, 14.5 x 22, XIV + 209 blz., geb. 30/-.

Gustav SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, (Sammlung *Horizonte*, 6), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 17.5 x 23.5, 519 blz., geb. 36 Zw.frs.

C. SPICQ O.P., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Analyse des textes, III, (*Etudes bibliques)*, Paris, J. Gabalda et Cie., 1959, 16.5 x 25.5, 368 blz., ing. 340 NF.

Paul SPRENGER, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*, (*Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche*, XI), Neukirchen Kreis Moers, Neukirchener Verlag, 1960, 15 x 22, 112 blz., ing. DM 9.75, geb. DM 11.50.

Adr. STARING O.Carm., *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts*, Rom, Institutum Carmelitarum, 1959, 17 x 24, XXXII + 499 blz.

Edith STEIN, *Die Frau*, Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, (*Edith Steins Werke*, herausgegeben von Dr. L. GELBER und P. fr. Romaeus LEUVEN o.c.d., V), Louvain, Nauwelaerts, Freiburg, Herder, 1959, 15 x 24, XXXIX + 226 blz., ing. 150, geb. 198 B.frs.

Prof. Dr. Hermann STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, 1. Lieferung, Vorfragen *und Spekulative Dogmatik*, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1960, 16.5 x 24, 160 blz., ing. DM 14.—.

Dr. R. STOCK, *Het griekse drama en de westerse mens*, (*Philosophica*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 12 x 19, 337 blz., ing. 125 B.frs., geb. 150 B.frs.

*Studia Monastica*, Commentarium ad rem monasticam historice investigandam, Barcelona, Publ. de la Abadia de Montserrat, vol. I, 1959, fasc. 1-2, 490 blz., $ 6.25.

D. Dr. Robert STUPPERICH, *Melanchton*, (*Sammlung Göschen*, 1190), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, 10 x 15, 139 blz., DM 3.60.

René SUDRE, *Treatise on Parapsychology*, Essay on the Scientific Interpretation of the Human Phenomena Known as Supernatural, Translated by C. E. GREEN, London, George Allen and Unwin, 1960, 14.5 x 22.5, 412 blz., geb. 35/-.

Mgr. L.-J. SUENENS, *Een levensprobleem, Liefde en zelfbeheersing*, (serie *Lichaam en ziel*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13.5 x 20, 174 blz., inge. f 5.50, geb. f 7.50.

*Die Tage des Herrn*, I, *Winter*, II, *Frühling*, III, *Sommer-Herbst*, Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von Heinrich BACHT S.J., Mit einem Vorwort von H. Urs VON BALTHASAR, Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1959 en 1960, 11 x 15, 288, 316 en 363 blz., Plastikband DM 6.80 per deel.

*Das Alte Testament Deutsch*, 5, *Das zweite Buch Mose, Exodus*, übersetzt und erklärt von Martin NOTH, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 17 x 25, 230 blz., ing. DM. 8.50, geb. DM 11.50, bij intekening resp. DM 7.20 en 9.80.

Franz THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann*, Ergänzung zu Kerygma und Mythos V, Ergänzungsband I, (*Theologische Forschung*, 19), Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag H. Reich, 1960, 16 x 23.5, 152 blz., ing. DM 10.60.

*Modern Catholic Thinkers, An Anthology*, London, Burns & Oates, 1960, 16 x 25.5, XVI + 636 blz., 63/-.

David THOMSON, *The Era of Violence, 1898-1945*, (*The New Cambridge Modern History*, XII), Cambridge, University Press, 1960, 15.5 x 23.5, XXII + 602 blz., geb. 37/6.

Paul TILLICH, *Gesammelte Werke*, I, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, 14.5 x 22, 437 blz., ing. DM 32.50.

Heinz Eduard TOEDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Güters-

loher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, 15.5 x 23, 332 blz., geb. DM 9.80.

H. TRÉMEAU O.P., *Principes de Morale Chrétienne*, Paris, Lethielleux, 1959, 11 x 18, 302 blz., 900 Fr.frs.

Claude TRESMONTANT, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Editions du Cerf, 1959, 13 x 20, 216 blz., ing. 9.60 NF.

Roger TROISFONTAINES, „Je ne meurs pas ...", Bruxelles, Editions universitaires, 1960, 14.5 x 21, 252 blz.

George TYRRELL, *Das Christentum am Scheideweg*, eingeleitet und übersetzt von Ernst ERASMI, hrsg. von Fr. HEILER, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959, 15.5 x 23, 191 blz., 14.50 Zw.frs.

Bruno H. VANDENBERGHE O.P., *Onze Vaders in het geloof*, Antwerpen, 't Groeit, Bilthoven, H. Nelissen, 1956, 12 x 19, 172 blz., geb. 70 B.frs, ingen. 60 B.frs.

R. DE VAUX O.P., *Hoe het Oude Israël leefde*, De instellingen van het Oude Testament, Met een Voorwoord van Dr. TH. C. VRIEZEN, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 13 x 20, 411 blz., geb. 250, ing. 220 B.frs.

*Vita-Documentatie*, Voor zielzorg en onderwijs, Zes afleveringen per jaar, 32 losse blz. per aflevering, Antwerpen, Uitgeverij Patmos, 1960, 16.5 x 23, 32 blz. per afl., 100 B.frs. abonnement per jaar.

G. VROMANT - L. BONGAERTS, *Ius missionarium*, I, *Introductio et Normae generales*, editio secunda aucta et emendata, (*Museum Lessianum*, sect. théol., 32), Brugge-Parijs, Desclée De Brouwer, 1959, 15.5 x 23, 320 blz., ing. 150 B.frs.

Hans WAGNER, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959, 15.5 x 23, 423 blz., ing. 26.—, geb. 30.— Zw.frs.

Philip S. WATSON, *The Concept of Grace*, Essays on the Way of Divine Love in Human Life, London, The Epworth Press, 1959, 13.5 x 20.5, 116 blz., geb. 10/6.

Wilhelm WEISCHEDEL, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Aufsätze un Vorträge, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960, 17.5 x 24.5, 286 blz., geb. DM 24.—.

*Weltkirchenlexikon*, Handbuch der Oekumene, Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von Franklin H. LITTELL und Hans Hermann WALZ, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 17 x 25, 1764 kol. + 33 blz., met platen, geb. DM 58.—.

R. E. O. WHITE, *The Biblical Doctrine of Initiation*, London, Hodder & Stiughton, 1960, 15 x 23, 292 blz., geb. 30/-.

Hans WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk*, Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, (*Abhandlungen z. Theol. des Alten u. Neuen Testaments*, 37), Zürich, Zwingli Verlag, 1960, 15.5 x 22.5, 126 blz., ing. 19.50 Zw.frs.

Prof. Dr. Leo A. ZANDER, *Einheit ohne Vereinigung*, Oekumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, 336 blz., geb. DM 18.50.

Eduard ZELLINGER, *Cusanus-Konkordanz*, Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke, München, Max Hueber, 1960, 15 x 21.5, XVI + 333 blz., geb. DM 23.80.

# EVOLUTIELEER EN TOEKOMSTVERWACHTING BIJ TEILHARD DE CHARDIN

## Theologische Bezinning

De belangstelling rond het werk van Pater Pierre TEILHARD DE CHARDIN S.J. (gestorven Pasen, 10 april 1955) bewijst, dat hij in de problematiek van het huidige Christendom belangrijke dingen te zeggen heeft. Zijn beschouwingen raken kernpunten, soms zelfs de grondslagen van verschillende sferen van het christelijk denken en leven. Maar de waarderingen lopen ver uiteen. De hoofdredacteur van *Divinitas* beschouwt Teilhard's leer kennelijk als een ketterij, wanneer hij schrijft: „ne illum afficiamus haereseos nota quam fortasse subiective non incurrit ob bonam fidem". [1]) Daarentegen schrijft een kultuurhistoricus van het formaat van Friedrich HEER: „Teilhards Werk gehört...... zu den ganz wenigen geistigen Dokumentationen des abendländischen Geistes unserer Epoche, die der einen Menschheit wirklich etwas zu sagen haben", [2]) en Nicolas CORTE noemt hem „un grand savant et un grand serviteur de Dieu". [3])

Door de publikatie van een belangrijk deel van Teilhard's geschriften en van een uiterst zorgvuldige levensbeschrijving, die talloze brieffragmenten citeert, wordt het nu mogelijk een objectief beeld te vormen van deze geleerde en denker. [4]) Tot nu toe was slechts een fractie van zijn meer syn-

---

[1]) *Divinitas* 3 (1959) 219. De medewerkers aan dit speciale Teilhard-nummer gaan echter minder ver, ook als zij Teilhard's systeem fel afwijzen. Dit werpt wel een eigenaardig licht op de mentaliteit, waaruit het voorwoord is geschreven. Vreemd is ook, dat een artikel van PHILIPPE DE LA TRINITE wordt opgenomen, die op grond van twee boeken over Teilhard meent hem te kunnen veroordelen, zonder diens eigen geschriften te hebben gelezen. Het is te betreuren, dat een tijdschrift dat zich siert met de naam van de Pauselijke Academie van Theologie (ook al is dit geenszins een orgaan van de H. Stoel), zich tot zulk tendentieus geschrijf leent.

[2]) F. HEER, in: *Religion und Theologie* 11 (1960) 22.

[3]) N. CORTE, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, p. 236.

[4]) Teilhard's werken: *Le groupe zoologique humain* (geciteerd *GZ*; geschreven 1949), Paris, Michel, 1956; - *Construire la terre* (*CT*, 1936) (*Cahiers Pierre Teilhard de Chardin* I), Paris, Seuil, 1958. - De vijf tot nu toe gepubliceerde delen van de *Oeuvres*, Paris, Seuil, 1955-9, omvatten behalve een zestig posthuum gebundelde essays in deel I: *Le phénomène humain (PH*, 1938/40, 1947/8) en in deel IV: *Le Milieu divin (MD*, 1926/7.) - De *Lettres de Voyage* en *Nouvelles lettres de Voyage*, Paris, Grasset, 1956-7, heb ik niet kunnen consulteren.

Boeken over Teilhard: L. COGNET, *Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, Paris, Flammarion, 1952; - F. A. VIALLET, *L'univers personnel de Teilhard de Chardin*, Paris, Amiot, 1955; - CL. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1957, (geciteerd: *Tresmontant)*; - N. CORTE, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1957; - P. LEROY, *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, Paris, Plon, 1958; - het voortreffelijke leven door C. CUÉNOT, *Pierre Teilhard*

thetische studies gedrukt. Wat men soms aan gestencilde geschriften in handen kreeg bemoeilijkte een zakelijk en objectief oordeel: zij waren fragmenten van een meeromvattende synthese, het bleef onduidelijk in hoever Teilhard deze teksten voor zijn rekening nam,[5]) de vorm zelf van hun verspreiding wekte bij de lezer een vooringenomenheid betreffende hun orthodoxie.

Toch blijven er nog moeilijkheden genoeg bij de beoordeling van Teilhard's gedachte. De voornaamste is wel, dat men niet goed weet, onder welk hoofd deze te rangschikken. Is het natuurwetenschap, kultuurhistorie, wijsbegeerte, theologie?[6]) In zijn voorwoord op *PH* betuigt Teilhard, dat hij „uniquement et exclusivement ...... une mémoire scientifique" wil schrijven, maar even later erkent hij dat het boek een „apparence de philosophie" heeft, en rechtvaardigt dit door de stelling: „Science, Philosophie et Religion convergent nécessairement au voisinage du Tout" (*PH* 21v). Deze onduidelijkheid is dus niet toevallig. Uitgaande van de biologische evolutieleer wil Teilhard bruggen slaan naar de wetenschappen der niet-levende natuur enerzijds (*GZ* 23), en anderzijds naar de geesteswetenschap van de geschiedenis, vooral in haar hoogste vormen: geschiedenis van de kultuur, de godsdienst, de mystiek (*Oeuvres* III p. 228v, 242). Brieven van 1933 en 1936 verklaren:

> „Ce qui m'attire, c'est la construction d'une série liée de phénomènes s'étendant, sous l'action d'un processus évolutif fondamentalement unique, du pôle spirituel au pôle matériel de l'expérience."
>
> „Je me méfie de la Métaphysique (au sens habituel du mot) parce que j'y flaire une géométrie. Mais je suis prêt à reconnaître une autre espèce de Métaphysique qui serait réellement une hyper-physique, — ou une hyper-biologie."
>
> „Pénétrer à partir de là dans les questions spirituelles et humaines avec les méthodes de la Science, de manière à substituer aux Métaphysiques dont nous mourons une Ultraphysique... où Matière et Esprit seraient englobés dans une même explication cohérente et homogène du Monde." (bij CUENOT p. 264v; vgl. *PH* 276).

Dat een dergelijke allesomvattende wetenschap nauwelijks te onderscheiden zal zijn van de philosophie (Teilhard noemt haar zo in een geschrift van 1930: *Oeuvres* III p. 216v; vgl. CUENOT p. 335 n. 8), is duidelijk; eveneens

---

*de Chardin, les grandes étapes de son évolution*, Paris, Plon, 1958 (geciteerd: CUENOT); - O. A. RABUT, *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris, Cerf, 1959; - P. CHAUCHARD, *L'être humain selon Teilhard de Chardin*, Paris, Lecoffre, 1959. - Tijdschriftartikelen worden in de loop van de studie geciteerd.

[5]) Uit CUENOT's levensbeschrijving blijkt, dat Teilhard zelf voor deze vorm van verspreiding verantwoordelijk was (b.v. p. 329). Daardoor schiep hij zelf de aanleiding tot zijn eerste botsing met de Ordes-censuur in 1929. Zijn *Milieu Divin* was door de leuvense censoren goedgekeurd en aanvaard voor publicatie in het *Museum Lessianum*, toen een lezer van een getypt exemplaar de romeinse autoriteiten allarmeerde (CUENOT p. 150). Blijkens n° 452 van CUENOT's bibliographie waren er reeds in 1924 moeilijkheden gerezen rond Teilhard's opvatting over de erfzonde.

[6]) Blijkens brieven uit 1926 (bij CUENOT p. 94v) is *MD* bedoeld als een „petit Traité de vie spirituelle". Dit boek, hoe belangrijk ook om de bron van Teilhard's inspiratie te begrijpen, mag dus niet met zijn overige geschriften op één lijn worden gesteld. Het lijkt overdreven, het geheel van Teilhard's werk enkel als geestelijke litteratuur te waarderen en te beoordelen, zoals L. BOROS wil (*Evolutionismus und Spiritualität*, in: *Der Grosse Entschluss* 15, 1960, 402).

dat zij voor een gelovige en priester alleen in direct contact met de theologie kan leven.

Voor theologen en wetenschappers is dat verbijsterend. We zijn er eindelijk in geslaagd het onderscheid van de abstractie-graden te realizeren. We hebben een grens getrokken tussen geloof en wetenschap, en de duivel van het Concordisme uitgedreven. Het huis was netjes op orde. Keren nu de duivels met versterking terug? Een uitstekend kenner van de problemen rond geloof en wetenschap als August Brunner meent Teilhard's visie te mogen bestempelen als een herleving van het Concordisme, en te mogen verklaren uit het feit, dat deze na 1912 weinig theologie heeft gelezen, en nog altijd in het Concordisme leefde.[7]) Zo naief is de gedachte van Teilhard niet (bij CUENOT p. 477). Maar hij is overtuigd, dat de scheiding tussen geloof en wetenschap, die ook door de theologie schijnt te zijn aanvaard in haar verwerping van het Concordisme, toch niet het laatste woord kan zijn. Hij staat in het hart van de moderne wetenschap, en hij voelt hoe zij ertoe neigt uit te groeien tot een allesomvattend kennen, dus tot een wereldbeeld en wereldbeschouwing. En omdat die neiging schijnt te behoren tot de aard zelf der wetenschap — weten is immers steeds de eenheid zien, — kan zij niet verkeerd zijn.[8]) Omdat anderzijds de gelovige beseft, dat het antwoord op de laatste levensvragen alleen door Gods openbaring wordt gegeven, moet de positieve synthese van geloof en wetenschap mogelijk zijn, niet enkel de gewapende vrede of koude oorlog die momenteel bestaat:

> „Après bientôt deux siècles de luttes passionnées, ni la Science ni la Foi ne sont parvenues à se diminuer l'une l'autre; mais, bien au contraire, il devient manifeste que l'une sans l'autre elles ne pourraient se développer normalement: et ceci pour la simple raison qu'une même vie les anime toutes les deux. Ni dans son élan, en effet, ni dans ses constructions, la Science ne peut aller aux limites d'elle-même sans se colorer de mystique et se charger de Foi" (*PH* 316).

In de verkondiging van deze overtuiging ligt zeker een grote verdienste van Teilhard, en de verklaring van zijn heilzame invloed op veel wetenschapsbeoefenaars. Maar beseft hij voldoende, dat in deze synthese toch steeds de spanning van twee tegenpolen zal blijven bestaan? Doet hij het meta-wetenschappelijk inzicht misschien al te vlot en moeiteloos aansluiten op het geloofsmysterie? Het schijnt toch, dat de wetenschap, ook al wijst zij in de richting van de christelijke waarheid, deze tevens verhult, zodat zij

---

[7]) *Stimmen der Zeit* 165 (1960) 211. Over Teilhard's lectuur: CUENOT p. 290vv. Ook deze is getroffen door het ontbreken van theologische werken in het brede veld van Teilhard's lectuur, maar merkt op dat deze de dagelijkse refterlezing had en de lezingen van het brevier (p. 291 n. 2)! Er bestaat inderdaad juist in de kring van katholieke evolutionisten een soort nieuw Concordisme, dat bijvoorbeeld in het eerste scheppingsverhaal een bevestiging zou willen lezen van de polygenetische oorsprong der mensheid. Zie bijvoorbeeld een citaat van M. POUGET, bij J. RENIÉ, *Les origines humaines*, Paris, 1950, p. 102, of J. GUITTON, *Le développement des idées religieuses dans l'Ancien Testament*, Paris, 1954, p. 127 .

[8]) vgl. PIUS XII, *Akten* 1941, p. 276: „het diepe streven van uw verstand naar een grandioze synthese van de wetenschappen, naar een synthese die beantwoordt aan het geschapene."

een zekere ambivalentie in zich draagt. In deze levensvraag voor een christelijke wetenschap en voor het Christendom in de wetenschappelijke wereld van de toekomst, willen wij ons nu niet verdiepen. Het probleem van de mogelijkheid en zin ener christelijke wijsbegeerte, dat ondanks levendige discussie nog niet tot een bevredigende oplossing schijnt te zijn gekomen, keert hier terug. Wel komt straks een concreet voorbeeld van Teilhard's werkwijze ter sprake.

Nu is het voldoende te hebben gewezen op deze bron van moeilijkheden en misverstanden in de duiding van Teilhard's gedachte. De natuurwetenschapper ziet hoe dicht Teilhard het christelijk dogma benadert, en verdenkt hem van dogmatisme. De theoloog ziet, dat het slechts een benadering is, die wezenlijke momenten in het duister laat, en verwijt hem gebrek aan dogmatische orthodoxie. Zolang zij niet binnen de visie van Teilhard zelf staan, kunnen zij niet zien, waarom hij zo ver maar ook niet verder meent te mogen gaan. En misschien is Teilhard's opvatting in dezen te weinig uitgebouwd en genuanceerd, dan dat een kritische lezer zich binnen die visie kan stellen. Zo moet dit denken misverstanden oproepen. Maar de katholieke lezer, die niet kan twijfelen aan de christelijke ernst van het opgeroepen probleem, noch aan de oprechtheid van Teilhard's katholiek geloof en apostolische bewogenheid, heeft de plicht hem zo veel mogelijk ten goede te duiden.

## I. Van de Oerstof tot de Mens

### 1. Complexificatie en verinnerlijking

Hoewel het theologisch belang van Teilhard's denken voornamelijk ligt in zijn visie op de toekomst der mensheid, is het voor een goed begrip daarvan noodzakelijk zijn opvatting te schetsen van de voorgaande evolutie.

Voor Teilhard is evolutie een vaststaand feit. Dit moet goed worden verstaan. Hij beseft dat wij (nog) in het duister tasten aangaande de concrete wijze, waarop nieuwe vormen van de anorganische en de levende stof ontstaan. Maar het lijdt geen twijfel, dat de sterrenwereld, ons zonnestelsel, de aarde zelf en het leven op aarde een geschiedenis hebben. Men moet blind zijn voor de werkelijkheid om te ontkennen, dat geschiedenis, en dus wording en ontwikkeling, een wezenlijk moment is van alle objecten van ons aardse kennen, van de Melkweg en het Atoom, van de planten- en dierenwereld en van de mens (*PH* 242; 152). Vroeger kon men de Kosmos beschouwen als een statisch gegeven, dat eenmaal onveranderlijk was ingesteld, en waarin de aflossing der individuen de enige verandering was. Maar doordat de wetenschappen honderdduizenden en millioenen jaren terug zien, en dus diepteperspectief ontdekken, weten wij dat ook de dingen die op korte termijn onveranderlijk lijken, geworden zijn en in wording: heel onze wereld, en wij zelf in deze wereld. Wij kunnen de Kosmos nog slechts zien als Kosmogenese (bij CUENOT p. 354 v). En wording èn geschiedenis houden in, dat het latere op het vroegere stoelt, en dus (minstens ten dele) daardoor verklaard wordt. De wetenschap constateert het feit, dat het leven op aarde later is dan de anorganische stof, en dat de ver-

schillende levensvormen successievelijk verschijnen. Van dit feit zoekt de wetenschap een verklaring. Zij moet het natuurlijk oorzakelijkheidsverband tussen die verschijnselen vaststellen. Een herhaald ingrijpen Gods te aanvaarden, zou betekenen geen natuurlijk oorzakelijkheidsverband te veronderstellen, en dus dat de wetenschap aan haar opdracht verzaakt. [9]) In de zin dat de tijdelijke opeenvolging van de verschillende vormen van het zijn der stof op een oorzakelijkheidsverband wijst, moet inderdaad de evolutie door de wetenschap als een feit worden gesteld (*Oeuvres* II p. 298 n. 2).

Nu meent Teilhard een wet te kunnen opstellen, die dit oorzakelijkheidsverband bepaalt, ook als de onmiddellijke oorzaken van die evolutie nog duister zijn. Die wet is, dat de meer samengestelde structuren zijn ontstaan uit de meer eenvoudige. Of omgekeerd — en dit beginsel is van het grootste belang ook voor zijn verdere theorieën, — de ontwikkeling geschiedt volgens een wet van „Complexificatie" (*PH* 43v): de elementaire deeltjes ontwikkelen zich door samenvoeging tot atomen, atomen tot moleculen, de moleculen zelf tot steeds grotere complexiteit. En let wel: deze complexificatie is geen loutere aggregatie of geometrische herhaling, zoals in een kristal, maar is een „Combinatie", waarin zich de bouwstenen verenigen tot een gestructureerde en gesloten eenheid, die een zekere autonomie heeft. Met de complixiteit groeit ook de innerlijke eenheid van het stoffelijk ding, zodat Teilhard spreekt van een „centro-complexité" (*GZ* 16-18). Elk ding heeft zijn innerlijke eenheid, zijn „dedans", en dit „dedans" neemt met de complexiteit toe. [10])

[9]) vgl. *De evolutieleer en het geloof*, in: *NKSt* 46 (1950) 267. Wanneer iemand in ernst meent, de verschijnselen van het chronologisch en geografisch optreden der soorten te kunnen verklaren, doordat „nulla proibisce al Creatore di dare l'esistenza ad animali simili o dissimili, dove e quando Egli voglia" (M. ALESSANDRI, *Il pensiero di Pierre Teilhard de Chardin*, in: *Divinitas* 3, 1959, p. 355), is vanzelfsprekend iedere gedachtenwisseling onmogelijk. Misschien kan niets aan God beletten, dat te doen. Maar het wezen der natuurwetenschap verbiedt haar de verklaring van een volkomen normaal natuurverschijnsel te zoeken in een onmiddellijk goddelijk ingrijpen.

[10]) Dit begrip van het „dedans" der dingen schijnt Teilhard te hebben ontleend aan BLONDEL (C. D'ARMAGNAC, *De Blondel à Teilhard: nature et intériorité*, in: *Archives de Philosophie* 21, 1958, p. 302v).

Als Teilhard dit innerlijk, ook van de anorganische stof, met de namen „psychisme" en „conscience" aanduidt (bv. *PH* 53; *GZ* 36 n.1), geeft hij aan deze woorden een ruime zin, die geen aanbeveling verdient (C. D'ARMAGNAC, *Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin*, in: *Archives de Philosophie* 20, 1957, p. 23v). Toch heeft dit woordgebruik ook voordelen. Vooreerst komt daarin tot uiting, dat de mens al het stoffelijke noodzakelijk denkt in analogie met zichzelf. Het menselijk denken begint met ons zelfbewustzijn, waarin wij de innerlijke eenheid van het individu als bewustzijn en psyche ervaren. Daarom denken wij iedere individuele eenheid noodzakelijk naar analogie van de menselijke eenheidservaring, die voor ons een *primum intelligibile is*. Elk menselijk spreken over de beneden-menselijke dingen gebruikt daar woorden, die hun volle betekenis slechts in de mens hebben. Ook de Scholastiek spreekt van de ziel, het bewustzijn, het streven van de dieren, hoewel dit eigenlijk menselijke werkelijkheden zijn.

Vervolgens drukt deze spreekwijze uit, dat er in de stof als zodanig een aanleg ligt, om levende en bewust-levende en zelfs menselijk-bewust-levende stof te worden. Was deze aanleg er niet, dan zou leven en menselijk leven niet de hoogste bestaansvorm zijn van de

In de atomen en eenvoudigere moleculen geschiedt deze combinatie nog enkel volgens wetten van mathematische waarschijnlijkheid (zodat het systeem der elementen mathematisch kan worden afgeleid), en zijn deze combinaties dus nog star. Maar de zwaarste moleculen gaan reeds een zekere soepelheid vertonen: zij kunnen nieuwe bouwstenen opnemen, en toch in hoofdzaak zichzelf blijven (*GZ* 27vv). Teilhard ziet de oppervlakte van de jonge aarde als roodgloeiend van een film van steeds complexere oer-proteïnen (*GZ* 30).

Het is daar, dat de vlam van het leven oplaait. De oer-cellen van het leven, bouwsels van enorme complexiteit (een aantal atomen in de grootte van $10^{10}$), die tegelijk zo hecht in zichzelf zijn gecentreerd, dat zij nieuwe elementen kunnen opnemen zonder dat de eenheid verbroken wordt, en die het vermogen hebben zich te vermenigvuldigen (*GZ* 31-33). Teilhard ziet de geschiedenis van de stof als die van ,,un Univers qui ...... s'enroulerait sur lui-même, jusqu'à s'intérioriser, dans une croissante complexité" (*GZ* 34). Zoals er een Wet van de Entropie bestaat, zo is er een ,,courant constant, pérenne, de *'complexification intériorisante'* " (*GZ* 35).

De constante waaraan zich de ontwikkelingsgraad van de niet-levende stof liet aflezen, was de complexiteit, die gemeten kon worden in het aantal atomen waaruit het molecuul is opgebouwd. In de geschiedenis echter van het leven is deze maatstaf niet langer bruikbaar, omdat de aantallen hier aanstonds astronomisch zijn. Maar de gang der ontwikkeling wordt doorzichtig, zodra als constante de graad wordt gekozen van innerlijke eenheid, van ,,dedans" of ,,conscience" (*GZ* 55v). Want dit laat zich aflezen aan de ontwikkeling van het centrale zenuwstelsel, en vooral van de hersenen, waardoor alle organen onderling verbonden en in één levensfunctie gebundeld zijn. Wordt deze maatstaf aangelegd, dan is het duidelijk, dat de spits en spil der ontwikkeling in de levende natuur loopt door de gewervelde dieren, de zoogdieren, de Primaten (*GZ* 58-66). En binnen de stam der Primaten is die spits de mens. De mens wordt anatomisch gekenmerkt door uiterste cephalisatie, waarmee een nieuwe vorm van bewustzijn gepaard gaat, bewustzijn en verinnerlijking in de tweede macht. Hij weet niet enkel, maar weet dat hij weet. Het spontane bewustzijn van de dierenwereld wordt in hem tot ,,psychisme réfléchi" (*GZ* 79; vgl. bij *Tresmontant* p. 53). In de mens ,,la Vie s'est hypercentrée sur soi, au point de devenir capable de prévision et d'invention. Elle est devenue consciente 'au deuxième degré' " (*GZ* 79; vgl. *Oeuvres* V p. 108). Het kenmerkende van de mens

---

stof zelf. In die zin moeten waarschijnlijk ook passages worden verstaan als de volgende, die hevige kritiek hebben uitgelokt: ,,Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial" (*PH* 69v; vgl. *Oeuvres* II p. 298). Een verwijderd analogatum van het menselijk bewustzijn moet in alle stof aanwezig zijn.

Ook PHILIPPE DE LA TRINITE erkent, dat Teilhard's gebruik van de woorden ,,conscience" en ,,psychisme" ,,n'équivaut pas à un panvitalisme" (*Teilhard de Chardin: synthèse ou confusion?*, in: *Divinitas* 3, 1959, 294). Beneden een kritieke drempel wil ook Teilhard niet van leven spreken, en dus ook niet van eigenlijk bewustzijn (*GZ* 22v).

is dus ook een eigen en geheel nieuwe graad van verinnerlijkende complexiteit.

Door deze constante van verinnerlijkende complexiteit in te voeren, is Teilhard erin geslaagd, de eenheid uit te drukken van het ontwikkelingsproces van onze aarde, vanaf de elementaire oerstof tot en met de mens. Zoals het leven niets anders was dan een nieuwe fase in een complexificatie, die ook reeds in de niet-levende stof bezig was, maar daar bleef beneden het kritieke punt, waar gesproken kan worden van leven en bewustzijn (vgl. *GZ* 22v), zo is op zijn beurt de mens een nieuwe fase in de complexificatie, de verinnerlijking en bewustwording van het leven. Dat betekent voor Teilhard geen devaluatie van het leven en van de mens, integendeel. Voor de gangbare Physica is het leven nog altijd een verwaarloosbaar epiphenomeen van de stof, voor Teilhard daarentegen is het leven de hoogste vorm van het stof-zijn. En bijgevolg is de Biologie, als wetenschap van het leven, een integrerend deel en zelfs de hoogste top van de Physica, „la Physique du très grand complexe" (*GZ* 23). Voor de gangbare Biologie op haar beurt is het menselijk psychisme nog steeds een verwaarloosbaar epiphenomeen van het dierlijk leven; maar voor Teilhard is het de allerhoogste vorm en verwerkelijking ervan. Hij geeft dus een wetenschappelijke inhoud aan het geloofsgegeven, dat de mens het doel en de bekroning van heel de aardse schepping is, „la flèche même d'un Univers en voie, simultanément, de 'complexification' matérielle et d'intériorisation psychique toujours accélérées" (*GZ* 4). Daaruit volgt dat noch de Biologie, noch zelfs de Physica, zoals tot nu toe gebruikelijk, de ogen mogen sluiten voor het verschijnsel mens, zelfs in zijn allerhoogste functies. Integendeel, „la vraie Physique est celle qui parviendra, quelque jour, à intégrer l'Homme *total* dans une vue cohérente du monde" (*PH* 30; vgl. *Oeuvres* II p. 318; V p. 275vv).

Men zou Teilhard volkomen verkeerd verstaan, als men hierin een materialistische opvatting zou lezen van de mens, alsof deze geheel zou kunnen worden gevat in de materiële categorieën van de gangbare Physica. Teilhard bedoelt precies het omgekeerde, dat namelijk Physica moet worden verruimd tot menselijke maat. Zij mag niet louter materieel en kwantitatief denken, maar moet haar kaders verruimen, omdat daarbinnen plaats moet zijn voor die hoogste vorm van physische realiteit, die de levende en menselijk-levende stof is. De mens wordt niet omlaaggetrokken naar het niveau van de (gangbare) Physica, maar de Physica omhooggebracht naar het niveau van de mens.

Handelend over Teilhard's visie op de toekomst, zullen wij zien, hoe hij ook in de geschiedenis van de mensheid dezelfde wet ziet doorwerken van „complexification intériorisante", zij het „à un plan nouveau" (*GZ* 116), namelijk op het niveau van reflectie en vrijheid. Zo heeft hij een formule gevonden, om de eenheid tot uitdrukking te brengen van de menselijke wetenschap, van Physica, Biologie en Geesteswetenschap. En tegelijk veroorlooft deze formule hem, het onderscheid tussen niet-levende, dierlijklevende en menselijk-levende stof te handhaven, omdat de wet van verin-

nerlijkende complexificatie op de verschillende zijnsniveaus op eigen wijze functioneert. Vooruitgrijpend op deze éne wetenschap van de toekomst, waagt hij reeds nu de paradoxale stelling, dat de geschiedenis van de mensheid het beste terrein is om de ontwikkeling van het leven te bestuderen (*GZ* 117; vgl. *PH* 276v).

## 2. Evolutie en Schepping

Voor wij verder gaan en de ontwikkeling en toekomst van de mensheid schetsen, moeten wij een ogenblik halt houden. Is de boven samengevatte opvatting van de ontwikkeling tot en met de mens theologisch aanvaardbaar? Aan meer deskundigen moeten de vragen worden overgelaten, of Teilhard de mogelijkheid van één alle verschijnselen omvattende wetenschap overschat, en of hij aan de evolutie-leer een zekerheid toeschrijft die deze nog niet verdient. Maar de theologie vraagt, of Teilhard's beschouwingen voor het dogma van de schepping, en in het bijzonder van de schepping der geestelijke mensenziel, en voor de leer van de monogenetische oorsprong der mensheid ruimte laten. Het zijn de vragen, die in de discussie over geloof en evolutie van ouds een rol spelen, maar die bij Teilhard weer bijzonder klemmend worden.

Teilhard spreekt gaarne van „le Dieu-évoluteur d'une Cosmogénèse" of van „un Dieu d'évolution" (bij CUENOT p. 388, 449), en schijnt dit nieuwe begrip van God enigszins te stellen tegenover het klassieke begrip van de Schepper-God (bij CUENOT p. 354). Doch wat hij bedoelt is slechts een tegenstelling tussen de gangbare en de nieuwe *voorstelling* van wat schepping is. De oude voorstelling was, dat God in het begin de wereld onveranderlijk heeft ingesteld, de nieuwe dat de wereld niet onveranderlijk is, maar zich ontwikkelt. Nu weet de theologie vanouds, dat de manier waarop de schepping wordt voorgesteld voor het scheppingsbegrip als zodanig bijkomstig is. Vanaf de eerste eeuwen van het Christendom tot aan de zestiende eeuw hebben vele katholieke leraren afstand genomen van de bijbelse voorstellingswijze van de schepping, die niet meer strookte met hun wereldbeeld. Maar wat in de scheppingsleer blijft, is de totale zijnsafhankelijkheid van alle eindige dingen tegenover God. Of men dat zijn der dingen als statisch en onveranderlijk voorstelt, of het ziet als zich ontwikkelend, doet aan de zijnsafhankelijkheid niets af. Het dogma der schepping blijft volledig gehandhaafd, ook als men met de evolutieleer overtuigd is, dat onze wereld in wording is en zichzelf naar steeds hogere zijnsvormen ontwikkelt. [11]) God heeft de wereld niet enkel geschapen in het begin, maar blijft haar scheppen en haar het zijn, ook het actief-zijn, schenken. De macht zelf der ontwikkeling, waardoor de wereld zich opbouwt, wordt blijvend door God-Schepper gedragen en geschonken. „La création ne s'arrête jamais" (bij CUENOT p. 114). „L'Univers, entre les mains du Créateur, continue à être l'argile dont il pétrit à son gré les possibilités multiples" (*MD* 169). Omdat hij de schepping niet enkel als begin voorstelt, maar als totale zijnsafhankelijkheid, kan Teilhard in de wetten der natuur Gods wil erkennen:

---

[11]) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Creatore*, Firenze, 1959, p. 277v.

„Dieu nous crée, il agit sur nous, à travers l'Évolution" (*Oeuvres* V p. 104).[12])

In Teilhard's opvatting over de evolutie wordt het eigenlijke dogma der schepping onverkort gehandhaafd.[13])

Moeilijker ligt de vraag met betrekking tot de geestelijke natuur van de menselijke ziel en haar schepping door God. Dat de ziel geestelijk is, ontkent Teilhard niet. Integendeel, heel zijn levenswerk beoogde aan te tonen, dat de stoffelijke wereld op de geest is geordend, omdat zij is geordend op de mens. Eén van de grondslagen, waarop hij zijn werk bouwt, is „le primat de l'Esprit" (*PH* 344; vgl. 22). De mens is veel meer dan de *primus inter pares* van de Primaten, en het ontstaan van de mens is een kritieke drempel van de eerste orde in de ontwikkeling van het leven (*Oeuvres* II p. 313-5; vgl. III p. 221v), bij alle continuïteit „une discontinuïté majeure" (*Oeuvres* III p. 233). Want doordat het reflexe bewustzijn ontwaakt, verwerkelijkt zich „un état de la Vie absolument nouveau" (ibid. p. 234). Toch blijft er bij de lezer een zekere ongerustheid, wanneer hij Teilhard hoort zeggen, dat de geest niet onafhankelijk is van de stof, en moet worden gedacht „non pas comme une exclusion, mais comme une transformation, ou sublimation, ou un point culminant de la Matière."[14]) Wordt hiermee de traditionele omschrijving van geest als intrinsiek onafhankelijk van het stoffelijke niet prijsgegeven?

Om dergelijke uitlatingen te beoordelen, moet er allereerst op worden gewezen, dat deze gangbare omschrijving het wezen van het geestelijke toch slechts indirect aanduidt, daar zij immers een ontkenning is. En zoals ieder zijn, zo moet met name het geest-zijn primair positief worden gedacht. Een eigenlijke positieve omschrijving van geest zal hem dus bepalen als een hogere vorm van één-zijn met zichzelf, als „activa identificatio cum semetipso", als „reditio completa ad seipsum". Daardoor wordt de geest positief onderscheiden van de stof, die „partes extra partes" zegt, en dus vervreemding van zichzelf.

Vervolgens moet men bedenken, dat voor de menselijke geest (en over deze alleen spreekt hier Teilhard) de onafhankelijkheid ten opzichte van de stof niet zonder voorbehoud kan worden bevestigd. Volgens het katholieke dogma is immers de geestelijke ziel door haar wezen „forma", d.w.z. eenheids-, levens- en zijnsbeginsel van het menselijk lichaam (Concilie van Vienne, *Denz.* 480v). Daaruit volgt, dat de menselijke ziel haar natuurlijke

---

[12]) Wanneer Teilhard de „God van de Kosmogenese" ook beschrijft als een „Créateur de type 'animant' " (bij CUENOT p. 355), kan de uitdrukking doen denken aan een wereldziel in stoïcijnse trant. Maar zijn gedachte is een geheel andere, namelijk dat de transcendente Schepper-God niet enkel in het begin de wereld gemaakt heeft, maar dat Hij blijvend aan de wereld die immanente energie, die „ziel" inschept, waardoor zij zich ontwikkelt.

[13]) vgl. A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945, p. 127-143; P. SMULDERS, *De evolutieleer en het geloof*, in: *Ned. Kath. Stemmen* 46 (1950) p. 268-275.

[14]) bij CUENOT p. 268; vgl. *PH* 343; *Oeuvres* V p. 122 v: „l'Esprit n'étant plus indépendant de la Matière, ni opposé à elle, mais émergeant laborieusement d'elle sous l'attrait de Dieu par voie de synthèse et de centration."

volmaaktheid niet heeft zonder het lichaam, en dat de lichamelijkheid behoort tot haar wezen. Of liever, dat niet de ziel eigenlijk een wezen is en heeft, maar enkel de mens, die geestelijk en lichamelijk is. [15]) Dus kan „geestelijk" hier niet eenvoudigweg een ontkenning betekenen van lichamelijkheid. Dat zou de mens tot een contradictio in terminis maken.

En als de ziel geen „species completa alicuius naturae" is, maar een component van de menselijke natuur, dan volgt verder, dat men niet eigenlijk kan spreken van het „geestelijk wezen" der ziel. Iedere uitspraak over het geestelijk wezen der *ziel* is eigenlijk een uitspraak over het wezen van de *mens*. De leer over het geestelijk wezen der ziel zegt dus eigenlijk, dat de *mens*, hoewel innerlijk geconstitueerd door het stoffelijke met zijn zelfvervreemding, toch tegelijkertijd geestelijk is, dat wil zeggen bestaat in een innerlijke eenheid en zelfbezit, die deze zelfvervreemding overstijgt. Deze complexe waarheid wordt in verkorte, gemakkelijk hanteerbare vorm uitgedrukt, wanneer sprake is van „de geestelijke natuur van de ziel"; dat de mens werkelijk lichamelijk en met de stoffelijke wereld vergroeid is, wordt als vanzelfsprekend verondersteld.

Nu ziet Teilhard zich genoopt, om beide momenten van deze complexe waarheid uitdrukkelijk te stellen. Want zijn gesprekspartner is de moderne natuurwetenschapper, die zozeer in de studie van het stoffelijke opgaat, dat de idee van iets geestelijks hem schimmig blijft. Dat de mens een geestelijke ziel heeft, ontkent hij misschien niet, maar het zegt hem niets. Voor hem wil Teilhard nu aantonen, dat hij het geestelijke in de mens niet straffeloos mag verwaarlozen, maar het ernstig moet nemen. De menselijke geest is geen vreemde indringer op de aarde en in de wetenschap van de stof. Want in de mens wordt de hoogste vorm van lichamelijkheid verwerkelijkt, omdat de mens geestelijk is. Door het geestelijke in de mens wordt de lichamelijkheid en de stof niet geloochend, maar integendeel in de hoogste graad gerealizeerd. Teilhard wil dus voor de wetenschap de consequentie trekken uit de oude leer, dat in de mens de geestelijke ziel het levensbeginsel van het lichaam is, en dat de lichamelijke volmaaktheid van de mens daaruit voortvloeit. Maar als het stoffelijke in de mens zijn hoogste verwerkelijking vindt, juist omdat de mens ook geestelijk is, dan veronderstelt dit, dat het zelfbezit waardoor de mens wordt gekenmerkt, een vervolmaking is van het stoffelijke. En dus, dat in alle stof een aanleg op het menselijke zelfbewustzijn ligt, en dat dus in al het stoffelijke iets van het geestelijke schuilt: „Ultimus generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam" (THOMAS, *C. Gent.* III 22). In dat verband kan terecht gezegd worden, dat het geestelijke „une sublimation de la Matière" is.

Op één voorwaarde evenwel, dat men tevens recht doet wedervaren aan het eigene van de mens als geestelijk wezen. Daarin schijnt Teilhard werkelijk te zijn geslaagd. Wij hoorden hem reeds zeggen, dat er, bij alle

---

[15]) THOMAS, *De potentia* q. 3 a. 10: „Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae."

continuïteit, tussen het dierlijk en het menselijk leven „une discontinuité majeure" bestaat, zodat in de mens „un état de la Vie absolument nouveau" verwerkelijkt wordt. En het kenmerk van deze fase van het leven is het reflexieve bewustzijn, het bewustzijn in de tweede macht:

> „une conscience assez bien centrée pour pouvoir coïncider avec elle-même" (*Oeuvres* II p. 314).
>
> „Psychologiquement - tout le monde est d'accord sur ce point - ce qui fait l'Homme, c'est le pouvoir apparu dans sa conscience de se replier ponctuellement sur elle-même" (*Oeuvres* V p. 205).

Op dit vermogen van reflex bewustzijn laat Teilhard dan verder de onbegrensdheid van het menselijk denken en de vrijheid van zijn wil berusten. Zelfs meent hij daaruit te kunnen besluiten tot de onvergankelijkheid van de mens (bij CUENOT p. 356; *Oeuvres* V p. 264v). Als kenmerk van de mens geldt dus ook voor hem die „reditio completa ad seipsum", die in het Thomisme als de kenmerkende eigenschap van de mens geldt. Teilhard's benadering van het vraagstuk is ongewoon, omdat hij de verwantschap van het menselijk leven met het dierlijk bewustzijn en met alle lichamelijkheid beklemtoont, waarover de gangbare Scholastiek stilzwijgend heengaat, maar hij handhaaft onverkort de wezenlijke superioriteit van de geestelijke mens. [15])

De vraag naar de schepping van de menselijke ziel houdt nauw verband met de leer over de geestelijke natuur der ziel. Dat iedere mensenziel haar ontstaan dankt aan een onmiddellijke „scheppings"-daad Gods, moet op grond van het getuigenis der Traditie en van het gewone Leergezag wel als geloofsleer gelden. [16]) Nu verklaart Teilhard in een aanmerking, dat hij alle ruimte wil laten om een „opération créatrice" en een „intervention spéciale" van God in het ontstaan der menselijke ziel te erkennen (*PH* 186 n. 1). En al is deze aanmerking ongetwijfeld later toegevoegd, toch past zij geheel in het denken van Teilhard. Want deze doet in beginsel geen poging, om de laatste oorzaken der evolutie en de krachten die haar drijven te bepalen. Toch meent bijvoorbeeld HULSBOSCH: „de onmiddellijke schepping van een geestelijke ziel is inderdaad moeilijk te rijmen met de visie van Teilhard." [17]). En inderdaad laat dit leerstuk zich niet gemakkelijk inpassen in een evolutionistische visie op de wording van het leven op aarde. Als wij dus nader op dit vraagstuk ingaan, is het niet zozeer om het eigen systeem van Teilhard te onderzoeken, maar om een verborgen punt van

---

15) Als GUERARD DES LAURIERS schrijft: „Cette sorte d'impérialisme de la matière touche son apogée dans *l'homogénéisation* de la matière et de l'esprit" (*La démarche du P. Teilhard de Chardin*, in: *Divinitas* 3, 1959, 275), geeft hij blijk, niets van diens gedachtengang te hebben begrepen. Eerder zou men bij Teilhard moeten spreken van een „impérialisme de l'esprit", waarmee al het stoffelijke analoog moet zijn.

16) PIUS XII, *Enc. Humani Generis, Denz.* 3027: „animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet". Het nieuwste theologische handboek daarentegen beschouwt deze leer als theologisch zeker (M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Creatore*, Firenze, 1959, p. 238v).

17) A. HULSBOSCH, *De Kosmogenese van Teilhard de Chardin*, in: *Annalen van het Thijmgenootschap* 47 (1959) p. 317; vgl. J. GALOT, *„Le Phénomène Humain"*, in: *„Nouv. Rev. Th.* 78 (1956) 178.

wrijving bloot te leggen, dat tussen deze leer en ieder evolutionisme bestaat.

Dat volgens Teilhard het menselijk bewustzijn ontstaat in functie van een nieuwe graad van complexificatie van het organisme, en met name van de hersenen, heeft op zich niets verontrustends. Ook de scholastieke psychologie kent een dispositie van het organisme, die vraagt om de instorting van een geestelijke ziel. De vergelijkende anatomie ziet inderdaad niets anders dan een nieuwe graad in de organisatie van het zenuwstelsel. In werkelijkheid echter is het een kritiek punt, waarin de natuur zelf verandert: „Non pas simple changement de degré, — mais *changement de nature* — résultant d'un changement d'état" (*PH* 182, onderstreping van mij; vgl. p. 189). Om die reden verwijt juist Teilhard aan de natuurwetenschap, dat zij zich tot de anatomie of physiologie beperkt, en geen oog heeft voor die radicale nieuwheid, die in het verschijnsel mens optreedt. Toch kan het schijnen, alsof voor de evolutionist de mens volgens heel zijn wezen de vrucht is van de ontwikkeling van het lichamelijk organisme, zodat de goddelijke schepping der ziel overbodig wordt.

Misschien echter verdwijnt de moeilijkheid, zoals ook HULSBOSCH meent, wanneer het begrip „schepping" in dit verband nader wordt bepaald. Want al pleegt men hier het algemene woord „schepping" te gebruiken, toch mag men niet vergeten dat „l'azione creativa, con cui Dio dà origine all'anima, è una ‚creazione' di indole particolare." [18]) Vooreerst is deze schepping identiek instorting in het lichaam, omdat het zijn der ziel wezenlijk inhoudt, dat zij „forma" van het lichaam is. Deze ‚schepping' wordt dus intrinsiek medebepaald door het lichaam waarin zij geschiedt. Daarom kan vervolgens THOMAS in deze schepping een rol toekennen aan de ouders, die immers niet enkel het lichaam voortbrengen, maar de hele persoon van hun kind (THOMAS, *De potentia* q. 3 a. 9, ad 21, ad 19). Maar dit zijn twee eigenschappen, die niet passen in het strikte scheppingsbegrip. In welke zin wordt dan hier van schepping gesproken?

Schepping zegt, dat God de oorzaak is van het zijn als zodanig, en dat dus het schepsel, inzover het zijnde is, onmiddellijk van Gods oorzakelijkheid afhangt. Nu is het duidelijk, dat inzover schepping de activiteit van God zegt, daarin geen onderscheidingen kunnen worden aangebracht. Gods activiteit is één en eenvoudig. Als dus de menselijke ziel op andere wijze geschapen wordt dan de overige dingen van de aarde, wordt daarmee een bijzondere wijze van zijnsafhankelijkheid bedoeld. Maar de zijnsafhankelijkheid, die de schepping is, omvat het gehele zijn der dingen. Bijzondere zijnsafhankelijkheid beantwoordt dus aan een bijzondere wijze van zijn. Nu moet hier een tweede precisie worden aangebracht. In eigenlijke zin immers *is* niet het lichaam en *is* niet de ziel, maar *is* enkel het samenstel van lichaam en ziel, de mens: „in homine non est duplex esse" (THOMAS, *De potentia* q. 3 a. 9 ad 20). De voorstelling, alsof de ouders het lichaam voortbrengen (voortbrengen is toch: doen-zijn), en God de ziel schept en instort,

[18]) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Creatore*, Firenze, 1959, p. 231. Helaas houden de auteurs in hun verdere discussie geen rekening met deze geheel eigen aard van deze scheppende activiteit.

is gebrekkig: logischerwijs zou zij tot zijns-dualisme voeren. Lichaam en ziel zijn geen afzonderlijk bestaande „delen" van de mens. Maar wat kan dan de bijzondere schepping der ziel door God betekenen?

Misschien mag in de volgende richting worden gezocht. De mens ontstaat door biologische voortplanting, iedere mens door de voortplantingsactiviteit van zijn ouders, de eerste mens (in de evolutionistische opvatting) door de voortplantingsactiviteit van de voor-menselijke levende wereld. Beperken we ons een ogenblik tot de geboorte van een kind uit zijn menselijke ouders. Inzover hij door hen wordt voortgebracht, is hij een individu van de menselijke soort. Want voortplanting zegt vermenigvuldiging, dus herhaalbaarheid. Inzover hij dus door het voortplantingsvermogen wordt voortgebracht, is hij iets herhaalbaars, dat numeriek van de andere mensen verschilt. Maar de mens is meer dan enkel individu van de soort. Hij is een iemand, een persoon, en als zodanig enig, eenmalig en onherhaalbaar. Dit blijkt vooral hieruit, dat iedere mens in zichzelf zijn laatste doel heeft: zijn bestaan heeft niet enkel de betrekkelijke waarde van een individu, dat slechts als lid van zijn soort bestaat, en dus de vervulling van die soort ten doel heeft, maar iedere mens is zichzelf ten doel, omdat hij persoonlijk God kan kennen en liefhebben. [19]) Hij heeft als dèze mens, een „esse absolutum", een bestaan dat niet geheel opgaat in betrekking tot de soort en tot de kosmos, waarvan hij een deel is, maar dat een directe betrekking heeft op God. Iedere mens heeft een absolute waarde, waarin hij volstrekt onherhaalbaar en onvervangbaar is. Inzover hij dus persoon is, stijgt hij uit boven de voortplantingsreeks en boven de keten der geslachten, en is hij een eenmalige, directe schepping Gods. In iedere individuele mens is een moment, waarin hij individu is, en de vrucht van voortplanting en biologische erfelijkheid, en een moment, waarin hij persoon is, en onmiddellijk op God als oorsprong en doel van zijn bestaan betrokken. Daar is hij meer dan enkel een kind van zijn ouders en een lid van het geslacht, maar hij is een nieuwe en originele schepping Gods. God en de ouders geven niet het bestaan aan afzonderlijke delen van de mens: de paradox van de menselijke voortplanting is, evenals de paradox van het menselijke zijn, dat het een individu van de soort voortbrengt, dat persoon is, en dat als zodanig uitstijgt boven de kracht van vermenigvuldiging en voortplanting. Inzover dus het ouderschap niet enkel op biologische vermenigvuldiging is gericht, maar op de verwekking van een nieuwe persoon, zijn de ouders Gods bedienaren in zijn onmiddellijk bezig-zijn met hun kind. Daarom speelt in de persoonlijkheidsvorming de biologische erfelijkheid een ondergeschikte rol ten opzichte van de beïnvloeding van de persoon van het kind door de persoon van de ouders,

---

[19]) vgl. THOMAS, *De potentia*, q. 3 a. 10 obi. 4: „Species rerum... pertinent ad essentialem perfectionem universi, utpote per se intentae ab universi auctore. Individua vero, quae non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animae autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent." Dat wil dus zeggen, dat zij om zichzelf door God worden gewild: „propter se intentae".

dat wil dus zeggen door de ouders in hun eenmalige en vrije Godsbetrokkenheid. [20])

Indien nu deze beschouwing wordt toegepast op het ontstaan van de eerste mens uit de voor-menselijke levende wereld, dan geldt daar dus a fortiori: doordat de biologische voortplanting culmineert in de mens, brengt zij een vorm van leven voort, die wezenlijk boven de reeks van de voortplanting uitrijst. De mens ontstaat in een werkelijke en innerlijke continuïteit met het leven, waarvan hij de vrucht is. Doch tegelijk overstijgt hij, door zijn onmiddellijke Gods-betrokkenheid en Gods-afhankelijkheid, die wereld van het dierlijk leven. De mens treedt binnen in de wereld, enerzijds als een hogere vorm van het dierlijk leven, waaruit hij stamt, anderzijds als een volstrekt nieuwe, originele en definitieve schepping Gods.

Wanneer de leer van de schepping der ziel aldus verstaan mag worden, dan laat Teilhard's opvatting van de evolutie niet enkel ruimte voor die schepping, maar ligt deze leer zelfs impliciet in zijn beschouwingen besloten. Want van de éne kant beklemtoont hij weliswaar, dat de mens door de evolutie wordt voortgebracht, maar van de andere kant toch ook dat met het ontstaan van de mens een nieuw zijnsniveau wordt bereikt, dat zoals wij straks zullen zien, gekenmerkt wordt door de onvervangbaarheid en persoonlijke Godsbetrokkenheid van ieder lid van het mensengeslacht.

Een derde vraagpunt betreft de monogenetische oorsprong van het menselijk geslacht. In een vroeger artikel (1930) had Teilhard geschreven, dat „pour des raisons de probabilité, et aussi d'anatomie comparée, la Science laissée à elle-même, ne songerait jamais ...... à attribuer une base aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain" (*Oeuvres* III p. 219). Wel voegde hij eraan toe, dat de Kerk op dogmatische gronden het monogenisme leert, maar zijn verwijzing naar de vergelijkende anatomie gaf toch te verstaan, dat in de ogen van de wetenschap een polyphyletische oorsprong der mensheid waarschijnlijk is. Later verwerpt hij uitdrukkelijk het polyphyletisme, en beijvert zich iedere vrees voor een mogelijk conflict tussen de wetenschap en de kerkelijke leer uit te bannen. De wetenschap bevestigt „le monophylétisme parfait" van de mensheid (*GZ* 119; vgl. *PH* 208). Over polygenese of monogenese kan de wetenschap zich niet uitspreken. Het eerste begin immers van een nieuwe soort in het verleden ontsnapt aan de wetenschap, omdat deze daarop pas vat krijgt, wanneer zij tot een

---

[20]) vgl. P. DE HAES, *Het goddelijk moederschap*, in: *Verbum* 21 (1954) p. 54: „De moeder vervult dus niet enkel een biologische rol in het verwekken van het kind... Wij staan hier immers in een *persoonsorde*, die het louter cosmische transcendeert. Die orde kan niet zonder meer gelijk geschakeld of herleid worden tot het allesbeheersende geslacht, waarvan de individu's slechts schakels zijn in een lange keten en vluchtige momenten die even opduiken en voorgoed verdwijnen. De volledige en in de moederlijke activiteit nagestreefde term is het kind, een nieuwe persoon. Als persoon heeft het een onherleidbare originaliteit en een definitieve waarde. Het ontstaat in de continuïteit van de stam, maar het is tevens een oorspronkelijke waarde die rechtstreeks door God wordt geschapen."

talrijke groep is uitgegroeid. [21]) De vrees van sommige theologen, dat de evolutie-leer de monogenetische oorsprong van het mensengeslacht ooit zou weerleggen, heeft Teilhard dus overwonnen.

## II. Ontwikkeling en Toekomst der Mensheid

### 1. Twee Fasen

De mens heeft in de honderdduizenden jaren van zijn leven op aarde verrassend weinig anatomische ontwikkeling ondergaan. Wel hebben zich de verschillende mensenrassen gevormd, maar toch gelijkt de huidige mens nog opvallend op de alleroudste bekende vertegenwoordigers van de Homo Sapiens. Een andere eigenaardigheid van de mensheid als biologische soort hangt daarmee samen: ondanks haar verspreiding over de gehele aarde en ondanks het verschil van rassen is zij niet uiteengevallen in meerdere soorten. Tussen alle mensen bestaat biologische vruchtbaarheid en de mogelijkheid van geestelijke bevruchting.

Betekent dit, dat de Evolutie tot stilstand is gekomen? Neen, zegt Teilhard. Wel is de anatomische en physiologische ontwikkeling misschien stilgevallen, maar de oude wet der verinnerlijkende complexificatie blijft gelden. Alleen functioneert zij voortaan op het plan van het reflexief-psychische en het bewust-sociale. „Grâce à l'artifice merveilleux de la socialisation en milieu réfléchi, un type nouveau d'arrangement ‚psychogénique' (de nature éducationelle et collective) est apparu dans la Nature avec l'Homme, — juste à point nommé pour doubler ou relayer (ou même faire rebondir) les formes anciennes ...... de cérébralisation" (*GZ* 122, vgl. *PH* 308).

Om Teilhard's gedachten beter te begrijpen, moeten wij een ogenblik terugkeren naar een verschijnsel van het infra-menselijke leven, dat in het voorafgaande buiten beschouwing werd gelaten. Behalve de individuele complexificatie vertoont zich in dieren- en plantenwereld ook een complexificatie in groepsvorming: kolonies, volken en kudden waarin de individuen eigen functies vervullen, en oecologische eenheden, waarin verschillende soorten of levensvormen elkaar aanvullen en mogelijk maken. De levende natuur, de biosfeer vormt een dicht weefsel, een „complexité collective" (*GZ* 44; vgl. *Oeuvres* V p. 58, *PH* 268v).

Met het optreden van het menselijke, dus reflexe bewustzijn, treedt nu ook deze groepsvorming in een nieuw stadium. Niet enkel door biologische voortplanting draagt de mens zijn eigenschappen over aan het nageslacht,

---

21) „La Paléontologie ne saisissant les espèces qu'à l'état de *groupes* et ceci toujours assez loin de leur point de naissance, la question d'un couple originel unique ne relève pas de la Science. - A forte distance dans le passé, notre vision scientifique de la Vie ne distingue rien au-dessous de la 'population' " (*GZ* 83 n. 1; vgl. *PH* 205v, 128v). Gezien deze ondubbelzinnige verklaringen verdient het door Mgr. JOURNET geciteerde fragment uit *Monogénisme et monophylétisme* (een opstel van totaal twee bladzijden!: CUENOT bibliographie n. 296) niet veel vertrouwen (Ch. JOURNET, *La vision teilhardienne du monde*, in: *Divinitas* 3, 1959, p. 338).

maar ook door opvoeding. Daardoor kunnen voortaan de psychische ervaringen om zo te zeggen erfelijk worden. „L'ancienne hérédité chromosomique se trouvant désormais doublée d'une hérédité ‚éducationnelle', extra-individuelle, la conservation et l'accumulation de l'*Acquis* prennent subitement une importance de premier ordre en Biogénèse (*GZ* 116; vgl. *Oeuvres* V p. 209 v). En dit heeft zijn terugslag ook op de groepsvorming, die nu reflex-bewust en gewild wordt: de stammen, volkeren en rijken van de mensheidsgeschiedenis berusten niet enkel op biologische bloedverwantschap, maar deze wordt verdubbeld door de banden der opvoeding, der gedachten-uitwisseling, der bewust-aanvaarde sociaal-juridische structuren. De vorming van deze groeperingen trekt dus de oude lijn der evolutie voort: de vorming van de Staten „ne fait que *prolonger* ...... le mécanisme dont sont issues les espèces animales". Maar met dit verschil, dat dit mecanisme nu werkt op een hoger plan, namelijk „dans le domaine du Réfléchi et du Libre", zodat dus „le psychique y (prend) une part plus importante que le physiologique et le morphologique" (*GZ* 117, 116; vgl. *Oeuvres* V p. 205v).

In deze ontwikkeling der mensheid onderscheidt nu Teilhard twee fasen, en uit deze onderscheiding vloeit zijn toekomstvisie voort. De eerste *divergente fase* vertoont nog een patroon, dat op de ontwikkeling in de dierenwereld gelijkt. Zoals iedere levende soort zich spoedig na haar ontstaan ontplooit in rassen, zo heeft ook de mensheid zich ontplooid en de gehele aarde overdekt met verschillende groeperingen van kulturen en staten. En deze divergentie der mensheid bracht mee, dat ieder individu, opgenomen in deze sociale complexificatie, ook groter innerlijke rijkdom en eenheid verwierf. Dank zij het lidmaatschap van de sociale groepering, kan hij zich door opvoeding, taal en de andere vormen van contact met zijn medeleden de verworvenheden eigenmaken van heel de groep, en zo zijn eigen innerlijk enorm verrijken. Aldus rijpt het individu tot een bewuste persoonlijkheid met een onvervangbare eigen waarde. Deze divergente fase, gekenmerkt door de geografische spreiding der mensheid, de vorming van steeds meer gedifferentieerde en complexe politieke en kulturele groepen, en door de verzelfstandiging van ieder individu binnen die groep, wordt dus opnieuw beheerst door de oude wet der evolutie, de koppeling van „complexité" en „conscience" (*GZ* 132).

Nu de *convergente* fase, die zijn toekomstbeeld beheerst. Groter geografische spreiding is niet meer mogelijk, want de aarde is bevolkt. De bevolkingstoename dringt de leden van iedere groep dichter opeen, en dringt ook de afzonderlijke groepen enger op elkaar. Deze bevolkingsdruk brengt intensere verinnerlijking mee van iedere groep, en tegelijk een sterkere wederzijdse beïnvloeding van alle groepen en alle individuen. Verdubbeld wordt deze dichtheid, doordat de mens zich steeds volmaakter communicatie-middelen heeft geschapen, waardoor de werkingsstraal van iedere eenheid onbeperkt is uitgebreid, en ieder de inwerking van alle anderen ondergaat. Zo is juist in de laatste decenniën een netwerk ontstaan, dat alle mensen met allen verbindt in een weefsel, waarvan de dichtheid met eenparig versnelde beweging toeneemt. De Noösfeer geraakt in een overdruk, die weer een

intensere organisatie en wederzijdse beïnvloeding oproept, en zo tot een over-bewustzijn voert, waardoor de overdruk weer wordt versterkt.

> „Cet accroissement d'intériorité mentale..., dans la mesure où il augmente simultanément et inévitablement le rayon d'action et le pouvoir de pénétration de chaque élément humain vis-à-vis de tous les autres, a pour effet direct de surcomprimer sur soi la Noosphère: cette sur-compression déclenchant automatiquement une sur-organisation, - amorçant elle-même une sur-'conscientisation', - suivie à son tour d'une sur-compression, et ainsi de suite... Le système... s'intentifie indéfiniment sur lui-même" (*GZ* 132v).

Zo is de mensheid gegrepen door een werveling van zich versnellende „totalisation sur elle-même" (*GZ* 134), die niet meer tot stilstand kan worden gebracht, en waaruit geen ontsnapping meer mogelijk is.

Dit verschijnsel beangst en beklemt onze tijd. Tot nu toe had de mens, zeker in de westerse wereld, altijd het gevoel dat er nog onbeperkte ruimte was voor verdere expansie. Nu echter heeft hij het gevoel, dat de wereld waarin hij moet leven snel kleiner en te klein wordt: een fuik waarin hij gevangen wordt, een kegel die zich boven zijn hoofd sluit. [22]) Dit gevoel benauwt de huidige mens met een werkelijke doodsangst: het schijnt alsof onze bewuste persoonlijkheid en vrijheid zal worden doodgedrukt en verstikt door het blinde geweld van deze massa:

> „Une crainte réellement 'mortelle' tend à s'emparer de nous: crainte de perdre, au cours de la transformation qui s'annonce, la précieuse étincelle de pensée..., notre petit 'moi'. La peur essentielle de l'élément réfléchi en face d'un Tout, en apparence aveugle, dont les nappes immenses se reploient sur lui pour le réabsorber tout vivant..." (*GZ* 135).

Deze angst is natuurlijk, omdat de mens die zich tot bewust en vrij zelfbezit heeft ontplooid, vreest zichzelf weer te verliezen. Uit deze angst komt het wijdverspreide pessimisme voort, waardoor „nous n'attendons plus rien" (*MD* 198): de angst voor de bevolkingstoename, die de mens zelf door de medische en hygiënische wetenschap ontketend heeft, de angst voor de groeiende mechanisatie en massificering, die zich niet meer laat tegenhouden, de angst voor teveel boeken, tijdschriften, teveel gedachte.

Maar deze benauwenis is niets anders dan de barensweeën van een nieuwe tijd. Wij beleven de overgang van de divergente en expansieve naar de convergente fase in de ontwikkeling der mensheid. Of eigenlijk wordt nu eerst, nadat de ontwikkeling de volledig ontplooide individuele persoonlijkheid heeft voortgebracht, de eigenlijke mensheid geboren: „après l'Homme, l'Humanité" (*GZ* 137). De mensheid namelijk, die zichzelf bewust aanvaardt en in vrijheid opbouwt als gemeenschap van alle mensen.

Die barensweeën worden nog verzwaard door het besef van de eigen verantwoordelijkheid van de mens in dit proces. Immers, niet enkel is volgens het woord van Huxley de ontwikkeling zich in de mens van zichzelf

---

22) Aangezien dit „kleiner worden" niet alleen van de bevolkingstoename afhangt, maar nog sterker van de toenemende dichtheid van de Noösfeer, biedt de verovering van de planetaire of astronomische ruimte geen definitieve oplossing, zelfs als interplanetaire migratie ooit mogelijk zou blijken (*PH* 319; *GZ* 152v).

bewust geworden (*PH* 244), maar in onze tijd begint de mens zich ervan bewust te worden, dat hij zelf de toekomst maken moet. Tot nu toe had de mens de wereld aanvaard als een vanzelfsprekend gegeven. Maar deze primitieve houding laten wij nu achter ons, wij ontwaken uit het Stenen Tijdperk (*PH* 237). Wij ontdekken, dat de wereld in wording is, en dat wijzelf de bewuste en vrije spil van die wording zijn. Wij zelf kunnen en moeten de wereld van morgen maken. En als kinderen die groot worden, staan wij nu kritisch tegenover de wereld die ons gedragen heeft, en waarin wij ons tot nu toe eenvoudig te huis voelden. In het spel van de wereldontwikkeling zijn wij zelf de spelers, maar ook de inzet. Dat is de organische groeicrisis der ontwikkeling, die onze tijd kenmerkt: de mens kan weigeren of aanvaarden om het spel verder te spelen (*PH* 255).

## 2. De Toekomst

Om onze taak te aanvaarden, ondanks de natuurlijke angst die ons overvalt, — dit wordt één van de scharnieren van Teilhard's denken, — moet de mens zeker kunnen zijn, dat hij op de goede weg is:

> „Ce qui, tout à la racine, inquiète le monde moderne, ... c'est de ne pas être sûr, et de ne pas voir comment il pourrait jamais être sûr, qu'il y a une issue, - *l'issue convenable* - à cette Evolution" (*PH* 254).

Daarom voelt Teilhard, van huis uit geoloog en paleontoloog, zich steeds sterker genoopt tot bespiegelingen over de toekomst. Reeds in 1935 erkent hij dat „le Passé et sa découverte avaient cessé de (l') intéresser" (*Oeuvres* V p. 11), of „ce qui est passé est mort et ne m'intéresse plus" (bij CUENOT p. 263). In zijn latere correspondentie komen dergelijke uitlatingen regelmatig terug. [23]) In de evolutie-leer wordt de toekomstvisie voor hem het belangrijkst, en de evolutie in het verleden (dus alles wat gewoonlijk onder evolutie verstaan wordt) interesseert hem nog slechts inzover zij helpt om de toekomst te peilen. Een bron van voortdurend en begrijpelijk misverstand met zijn religieuze Oversten, die erop aandringen dat hij zich bij zijn wetenschap houdt, en dan door deze trouwe zoon der gehoorzaamheid worden onthaald op toekomstbespiegelingen.

Want Teilhard is overtuigd, dat de wetenschap zelf een antwoord kan en moet geven op de vraag, of er een uitweg is uit de huidige impasse der mensheid. Nu zich de mogelijkheid opent, om door middel van de wetenschap de sluier van de toekomst enigszins op te lichten, en zelfs om de toekomst enigszins te plannen, nu moet ook de wetenschap zien waarheen de weg gaat. Van het welslagen der nieuwe hyper-physica „dépend ...... la conservation en nous du courage et de la joie d'agir" (*PH* 30; vgl. *GZ* 22).

> „En ce moment où, pour la première fois, il prend (lui, l'Homme) scientifiquement conscience de la forme générale de son avenir terrestre, ce dont il a le plus immédiatement besoin, peut-être, c'est de s'assurer, pour de *fortes raisons expérimentales*, que l'espèce de dôme (ou de cône) temporo-spatial où son destin l'engage

---

[23]) bij CUENOT p. 339: „une sorte de nausée pour l'étude du Passé"; vgl. p. 340 n. 1; p. 392. Een voorbode hiervan uit 1926: p. 95.

n'est pas une impasse où le flot de la Vie terrestre va s'écraser et s'étouffer sur lui-même" (*GZ* 139; onderstreping van mij).

Hoe denkt nu Teilhard, die zekerheid omtrent de toekomst op experimentele gronden te kunnen verwerven? Hij citeert een woord van Sir Oliver Lodge: „Bien comprise, la doctrine transformiste est une école d'espérance" (*Oeuvres* III p. 223). Zijn gedachte kan als volgt worden samengevat. De nieuwe fase van collectieve complexificatie, die zich in onze tijd afspeelt en die ons benauwt, is een authentieke voortzetting van het evolutie-proces. Heel de ontwikkeling van onze wereld werd immers gedragen door de vorming van steeds complexere eenheden. Wat wij beleven is hetzelfde verschijnsel, maar op het hogere niveau van het reflexe bewustzijn: het is het vertrouwde phenomeen „d'un Univers en voie d'enroulement" (*GZ* 136). Welnu, aan de zinvolheid van de evolutie kunnen wij eigenlijk niet twijfelen. Want wij zelf zijn door die evolutie voortgebracht. Twijfelen aan haar zin, zou betekenen te twijfelen aan de zinvolheid van ons eigen bestaan. En dat is een twijfel die de mens eigenlijk niet kan voltrekken (*Oeuvres* V p. 70).

Of andersom: de geschiedenis van het leven op aarde, die geschiedenis van millioenen jaren en ontelbare pogingen, blijkt feitelijk een gerichte geschiedenis te zijn. Zij heeft immers steeds hogere levensvormen voortgebracht, en tenslotte de mens en zijn steeds hogere sociale structuren (*GZ* 120). Dus heeft ook de ontwikkeling der mensheid, inzover en mits zij trouw blijft aan de richting van die geschiedenis, een gerichtheid. Er moet dus een uitweg zijn en een bestemming, waarin de mensheid haar vervulling en bekroning vindt:

„Cette planétisation, qui nous effraie tant, n'est pas autre chose... que la continuation authentique et directe du processus évolutif dont le type zoologique humain est historiquement sorti... Eh bien, *pas besoin d'autres preuves*... pour être sûrs que la forme de super-groupement, vers laquelle nous force la suite du mouvement de Civilisation... appartient... à l'espèce des 'eu-complexes' où l'arrangement, parce que et en tant que *générateur de conscience* se classe ipso facto comme de nature et de valeur biologiques" (*GZ* 136 v; onderstreping van mij).

„Le Monde est une trop grande affaire... S'il a entrepris l'oeuvre, c'est qu'il peut l'achever, suivant les mêmes méthodes, et avec la même infaillibilité, qu'il l'a commencée" (*PH* 259).

Wel beseft Teilhard, dat deze zekerheid aangaande de toekomst van andere aard is dan de gewone zekerheden der experimentele wetenschap. Zij is een soort geloof, omdat zij vrijwillig moet worden aanvaard, maar een geloof, dat op wetenschappelijke gronden aanvaardbaar is: „Optimisme ou pessimisme absolus...... Ni dans un sens, ni dans l'autre, du reste, une évidence tangible. Mais, pour espérer, les invitations rationnelles à un acte de foi" (*PH* 258; vgl. 316). „Espérance", „Foi", een transpositie van christelijke waarden op profaan terrein? Die vraag zal ons nog bezighouden, omdat daar misschien het zwakste punt van Teilhard's visie ligt. Nu moeten wij eerst zien, hoe hij poogt vanuit de evolutie-leer enigszins concrete gestalte te geven aan die uitweg, waarvan hij de noodzaak en het bestaan heeft trachten aan te tonen.

### 3. „Omega"

Hier rijst het punt Omega boven de horizon. Feitelijk is dit voor Teilhard de volwassenheid van het Lichaam van Christus, waardoor God alles in allen zal zijn. Maar al beseft hij, dat alleen de openbaring en het christelijk geloof die concrete gestalte geven aan het punt Omega, hij meent het toch ook vanuit de wetenschap te kunnen benaderen. Die wetenschap vermag n.l. enige voorwaarden op te stellen, waaraan het mysterieuze Omega moet beantwoorden om zijn functie in de menselijke fase van het evolutie-proces te kunnen vervullen. [24])

Op de eerste plaats staat voor Teilhard vast, dat de richting der ontwikkeling gaat naar een verhoogde fase van bewustzijn. Want in heel de ontwikkeling beantwoordde aan de toename der complexiteit een groei in verinnerlijking en bewustzijn. Maar zoals wij zagen, wordt de convergente fase der mensheidsgeschiedenis gekenmerkt door een ongekende complexificatie, waardoor de afzonderlijke menselijke eenheden worden opgenomen in een steeds dichter weefsel van onderlinge betrekkingen. Aan deze verhoging der complexiteit zal dus een verhoging van bewustzijn beantwoorden: „Toujours plus de Complexité: et donc encore plus de Conscience" (*PH* 271). En dit is niet louter een rationele deductie, maar de eerste symptomen daarvan vertonen zich rondom ons in die verdichting van de politieke, economische, sociale en culturele organisatie, die heel de aarde omspant. De moderne mens heeft om te leven niet enkel zijn dagelijks rantsoen brood nodig, maar ook zijn rantsoen ijzer, electriciteit, ontdekkingen, nieuwsberichten. Tegelijk groeit een steeds dichter net van gemeenschappelijke overtuigingen en waarde-oordelen, waarin allen delen. Het is alsof zich een groot collectief lichaam der mensheid aan het vormen is, met verschillende organen en met een collectief zenuwstelsel (*PH* 273). De hogere graad van bewustzijn zal niet worden gekenmerkt door een verder uiteengaan van het kennen en streven der individuen, maar integendeel door een visie op de wereld, die steeds meer aan allen gemeenschappelijk, en om zo te zeggen „gelocaliseerd" is. Want de wetenschap rust niet, voor alle mensen delen in een allesomvattend inzicht, dat ook een gemeenschappelijk ideaal meebrengt:

> „Théoriquement et idéalement parlant, l'Humanité (bedoeld is de geschiedenis der mensheid op deze aarde) finira quand, ayant enfin *compris*, elle aura, par une Réflexion totale et finale, tout ramené en elle à une Idée et à une Passion communes" (*GZ* 153).

Nu kan men zich deze voltooiing van een hoger collectief bewustzijn op verschillende manieren voorstellen. Het Nationaal-Socialisme of het Marxis-

---

[24]) „Ce qu'il y a au delà et derrière, ... nous ne le voyons pas, - pas plus que ... nous ne pouvons prévoir le paysage encore caché au-dessous de l'horizon. Mais du moins savons-nous que quelque chose existe au-delà du cercle qui limite notre vue: quelque chose où nous émergerons. Et c'en est assez pour que nous ne nous sentions plus enfermés." (*Oeuvres* V p. 269). „Dieu, Centre de centres... Exactement, et si bien, le point Oméga, que jamais sans doute je n'aurais osé de celui-ci envisager ou formuler rationnellement l'hypothèse si, dans ma conscience de croyant, je n'en avais trouvé, non seulement le modèle spéculatif, mais la réalité vivante" (*PH* 328); vgl. bij Tresmontant p. 105.

me dromen van een physisch versmelten van de individuen in een onpersoonlijke collectiviteit. De indische mystiek van hun verzinking in een onbewust Al. Dergelijke voorstellingen zijn onhoudbaar als rustpunt der ontwikkeling. Want dit vooruitzicht zou het élan der evolutie verlammen. De evolutie heeft de bewuste vrije persoonlijkheid voortgebracht, en deze is de drager van haar verdere voortgang. Zou de wil om voort te gaan verslappen, dan zou de drijfveer der evolutie zich ontspannen, en haar beweging stilvallen. Naarmate Omega naderbij komt, en dus de moeilijkheid toeneemt, moet de levenswil sterker worden: „Pour entretenir le jeu et la tension de la ...... somme de toutes nos libertés, une *supercondition* se dessine, à savoir que, *pari passu* avec l'Evolution qui se réfléchit sur soi, les raisons et le goût de vivre ...... se renforcent au fonds de l'âme humaine" ( *GZ* 161; vgl. *PH* 256). Welnu, het vooruitzicht dat het vrije persoonlijke bewustzijn zal worden opgelost of doodgedrukt, zou iedere wil om voort te gaan verlammen. Omega moet dus de belofte inhouden, dat onze persoonlijkheid daarin niet verloren gaat, maar integendeel haar hoogste ontplooiing en vervulling vindt:

> „A partir du moment où elle *se pense*, l'Evolution ne saurait plus s'accepter, ni s'autoprolonger, que si elle se reconnaît irréversible, c'est-à-dire immortelle... Et la deuxième condition... c'est que l'irréversibilité affecte, non pas une portion quelconque, mais le foyer même le plus profond, le plus précieux et le plus incommunicable de notre conscience... Un Monde imaginé comme dérivant vers de l'Impersonnel... deviendrait impensable et invivable simultanément" (*Oeuvres* V p. 264v).

De eenheid, die de mensen in Omega vinden, zal hun de hoogste verwerkelijking van zichzelf als bewuste vrije personen moeten schenken (bij Cuenot p. 175), en daarom ook ieders innerlijke eenheid en het onderscheid der personen moeten verhevigen. Dus een eenheid van geest tot geest, van hart tot hart:

> „accentuer et porter à son comble la singularité incommunicable de chaque élément réfléchi. S'exerçant en effet... radialement, c'est-à-dire d'esprit à esprit ou de coeur à coeur, n'est-ce pas un fait d'expérience quotidienne que l'union, non seulement différencie, mais 'centrifie'?" [25]).

Het zal dus een vrijwillige vereniging van allen moeten zijn in één waarheid en één liefde. Want uiteindelijk heeft alleen de liefde dat vermogen om personen één te maken en tegelijk ieder volkomen zichzelf te doen zijn.

> „Seul l'amour, pour la bonne raison que seul il prend et joint les êtres par le fond d'eux-mêmes, est capable... d'achever les êtres, en tant qu'êtres, en les réunissant" (*PH* 295).

Dus een „amorisation" der ontwikkeling (bij Cuenot p. 478).

Bij de voorbereiding van die interpersoonlijke eenheid kunnen dus de gemeenschappelijke overtuigingen en de samenwerking aan een gemeenschappelijke taak, zoals die door de wetenschap worden nagestreefd, een hulp-

---

[25]) *GZ* 154; vgl. *PH* 290v; *Oeuvres* V p. 73-75, 168v. „L'union différencie" (*PH* 291) is een axioma, dat bij Teilhard herhaaldelijk terugkeert. Het lijkt onbillijk, wanneer Guerard des Lauriers (a.c. p. 259 n. 79) dit axioma eerst uit de contekst licht, waarin Teilhard het pleegt te gebruiken, en het vervolgens bestrijdt alsof deze schreef „l'unité différencie".

middel zijn. Maar beslissend zijn zij niet, omdat zij de diepste kernen der personen nog vreemd laten aan elkaar:

> „Ce n'est pas d'un tête-à-tête, ni d'un corps-à-corps: c'est d'un coeur-à-coeur que nous avons besoin" (*Oeuvres* V p. 99) [26]).

Teilhard meent in zijn benadering van Omega nog een stap verder te kunnen gaan. Het rustpunt van de ontwikkeling bestaat niet enkel in de collectiviteit der mensen, die door onderlinge liefde met elkaar verenigd zijn in het middelpunt van hun persoonlijkheid, maar in de liefdevolle vereniging van allen in de gemeenschappelijke liefde tot een transcendent et praeexistent persoonlijk Middelpunt. De aantrekkingskracht, die de eenheid schept, moet Iemand zijn, want „en tant que tel, le Collectif est essentiellement in-aimable...... Il est impossible de se donner au Nombre Anonyme" (*PH* 297). En dus:

> „Le principe générateur de son unification (van de aarde) n'est finalement à chercher, ni dans la seule contemplation d'une même Vérité, ni dans le seul désir suscité par *Quelque chose,* mais dans l'attrait commun exercé par un même *Quelqu'un.* D'une part, en effet, capable d'opérer dans sa plénitude la synthèse de l'Esprit..., il ne reste au bout du compte, tout bien pesé, que la rencontre, *centre à centre,* des unités humaines, telle que peut la réaliser *un amour mutuel* commun. Et d'autre part, entre éléments humains, innombrables par nature, il n'y a qu'une manière possible de s'aimer: c'est de se savoir surcentrés tous ensemble sur un même 'ultra-centre' commun, en qui ils ne puissent parvenir chacun à l'extrême d'eux-mêmes qu'en se réunissant" (*Oeuvres* V p. 99; vgl. 363).

En dus de laatste conclusie:

> „Oméga ne peut être conçu que comme le *point de rencontre* entre l'Univers parvenu à limite de centration et *un autre Centre* encore plus profond, - Centre self-subsistant et Principe absolument ultime... de personnalisation: le seul véritable Oméga... Et c'est en ce point, si je ne m'abuse, que sur la Science de l'Evolution... s'insère le problème de Dieu, - Moteur, Collecteur et Consolidateur, en avant, de l'Evolution" (*GZ* 162).

De gronden, waarom Omega uiteindelijk niet gedacht kan worden als een eenheid, die eerst tot stand komt door de aaneensluiting der mensheid, maar enkel als een eminent-bewuste, eminent-persoonlijke en eminent-actuele

---

[26]) Dit opstel uit 1941, en trouwens ook reeds een ander uit 1939 (*Oeuvres* V p. 74v) brengt dus een belangrijke correctie aan op *Le Phénomène Humain,* dat in hoofdzaak in 1940 werd voltooid. De kerngedachte van de beslissende rol van de liefde in de eenmaking der mensheid wordt ook in dit werk reeds uitgesproken (*PH* 295), hoewel enigszins versluierd door de ijver van Teilhard om vooraf-schaduwen van die liefde in heel de levende en zelfs niet-levende natuur te vinden. Maar in de beschrijving van de voorbereiding van Omega besteedt dan Teilhard alle aandacht aan de gemeenschappelijke „Recherche", en komt de liefde nauwelijks meer ter sprake. Dit werk biedt grond voor het verwijt van HULSBOSCH (a.c. p. 318v), dat Teilhard de rol der wetenschappen overschat, en de vrijheid te weinig benadrukt.

Zoals aanstonds zal blijken, zijn de categorieën van vrijheid en liefde zeer wezenlijk, juist in Teilhard's visie op de eindbekroning. Vanuit die categorieën krijgen een aantal aanvechtbare uitlatingen een orthodoxe zin. Daarom is het te betreuren, dat juist *Le Phénomène Humain,* waarin zijn gedachten op dit punt gebrekkig zijn uitgedrukt, vaak als zijn hoofdwerk wordt beschouwd, en dat alleen dit werk in het nederlands is vertaald. Het heeft aanvulling en correctie vanuit andere geschriften nodig.

werkelijkheid, dus als een persoonlijke God (*Oeuvres* V p. 121; *CT* 23-25), worden door Teilhard samengevat als „raison d'amour" en „raison de survie". De functie van Omega is, heel de mensheid in zich één te maken, als beminnend en bemind brandpunt, dat in het middelpunt van iedere persoon als aantrekkend werkzaam kan zijn (*Oeuvres* V p. 121 v). Maar daartoe is het nodig, dat Omega niet enkel een toekomstig ideaal is, maar een actuele en reële Persoon, die aan alle mensen tegenwoordig kan zijn:

> „A Noosphère actuelle et réelle, Centre actuel et réel. Pour être suprêmement attrayant, Oméga doit être déjà suprêmement présent" (*PH* 299v; vgl. 344).

En om de zekerheid te kunnen bieden, dat het persoonlijke bewustzijn en het collectieve super-bewustzijn tenslotte niet de prooi wordt van de ondergang, die alle dingen in tijd en ruimte bedreigt, moet Omega tijd en ruimte overstijgen:

> „Quand... nous en venons à parler du Pôle conscient du Monde, ce n'est pas assez de dire que celui-ci *émerge* de la montée des consciences: il faut ajouter que de cette génèse, il se trouve déjà en même temps *émergé*. Sans quoi il ne pourrait, ni subjuguer dans l'amour, ni fixer dans l'incorruptibilité. Si par nature il n'échappait pas au Temps et à l'Espace qu'il rassemble, il ne serait pas Oméga. Autonomie, actualité, irréversibilité, et donc finalement transcendance; les quatre attributs d'Oméga" (*PH* 301).

Zo meent dus Teilhard de ideale bestemming der mensheid als de liefdevolle vereniging van allen met een persoonlijke transcendente God te kunnen aflezen aan de Ontwikkeling zelf. Want deze zou zinloos worden, als de hoogste vrucht der evolutie, de bewuste menselijke persoonlijkheid ten onder zou gaan, en wanneer de gang der mensheid naar volmaakte eenheid zou doodlopen in onoverkomelijke vreemdheid. De wet der verinnerlijkende complexificatie geldt ook voor de laatste bestemming der mensheid.

Dank zij de ontdekking der evolutie, begint zich de mensheid bewust te worden van dat ideaal. Maar het is ons reeds geopenbaard in Christus. Daar leerden wij reeds een persoonlijke God kennen, die actueel tegenwoordig en werkzaam is in de diepste kern van de mensheid, door een persoonlijke straling van Hart tot hart (*PH* 324v). Een God, die zich om zo te zeggen door de menswording en de eucharistie een steunpunt heeft geschapen in de wereldstof, van waar uit Hij de wereld eenmaakt door haar organisch met zich te verenigen (*PH* 327). Het Christendom is Gods antwoord op de nood van de mens.

## III. Kritische Bezinning

### 1. Motieven

Welke motieven Teilhard bezielen bij het ontwerpen van deze stoutmoedige synthese, is duidelijk. Op de eerste plaats wil hij het Christendom, met zijn grondwaarheden van een geestelijke werkelijkheid, van een persoonlijke God en van het primaat der liefde, opnieuw tegenwoordig doen zijn in de moderne, wetenschappelijk-technische wereld. De huidige wetenschap neigt ertoe een alomvattend wereldbeeld op te bouwen, en de toe-

komst planmatig uit te stippelen. Sinds de mens zich ervan bewust is geworden, dat hij zelf de geschiedenis maken moet, waarin hij staat, moet hij zich ook rekenschap geven van de grote richting van zijn werken. De betovering, die het Marxisme op millioenen uitoefent, berust wel op zijn durf om de toekomst te plannen. Teilhard wil tonen, dat het Christendom ook in deze vooruitgeschoven voorpost van het menselijk denken aanwezig is, en zelfs dat alleen het Christendom daar het bevrijdende woord spreekt (bij CUENOT p. 488). De christelijke wereldbeschouwing staat niet vreemd of vijandig tegenover het bedrijf van de moderne mens, die zichzelf een wetenschappelijk-verantwoorde en technische wereld opbouwt. In het Christendom kan de waarde van dit streven ten volle worden erkend, en bovendien wijst het Christendom de grote richting waarin dat streven gaan moet, de hoogheid van de menselijke, geestelijke persoon en de vereniging van de vrije personen in één liefde en één aanbidding. Het werk van Teilhard heeft ongetwijfeld een sterk apologetische inslag. Men mag bij de beoordeling ervan niet vergeten, dat het grotendeels werd uitgesproken of gepubliceerd in een ontkerstend, materialistisch en vaak atheïstisch milieu. [27])

Maar Teilhard beoogt meer dan apologetica alleen. Hij wil wetenschap en techniek in dienst van het Rijk Gods stellen. Daarom verzet hij zich tegen een eenzijdige opvatting der christelijke onthechting, die zich voor het aardse niet zou interesseren (bij TRESMONTANT p. 103). Vooral *Le Milieu Divin* is een hartstochtelijk protest tegen zulke valse wereldverzaking, en daarin lezen we dan ook prachtige bladzijden over de zelfverloochening die ook door wetenschap of techniek wordt gevorderd. En positief is heel het wetenschappelijk en litterair werk van Teilhard gewijd aan de verkondiging van de waarheid, dat de Christen de schepping Gods niet mag minachten. De schepping met al haar mogelijkheden. Als God een „Dieu-Evoluteur" is, een God die een wereld blijft scheppen, welke zichzelf ontwikkelt, en welke zich sinds het ontwaken van de mens ontwikkelt door diens bewust en vrijwillig handelen, dan is medewerking aan die ontwikkeling, medewerking dus ook aan wetenschap en techniek fundamentele goddelijke opdracht voor de mens en voor de Christen. Die nieuwe en veelbelovende verworvenheden der mensheid, waardoor de mens zijn wereld en zichzelf doorvorst en beheerst en opbouwt, mogen de Christen niet onverschillig laten: zij zijn een werktuig in de opgang naar de vereniging met God. Vanuit die overtuiging alleen kan volgens Teilhard de ware synthese

---

[27]) Een belangrijke impuls kreeg deze apostolische gerichtheid van Teilhard's wetenschappelijk werk door de plotselinge dood van zijn chef en vriend te Peking, Davidson BLACK (voorjaar 1934), en vooral door de steriele rouw van zijn heidense omgeving: „Dans le désarroi qui a suivi la mort de Black, dans l'étouffante atmosphère des regrets 'agnostiques' dont on l'entourait, je me suis juré, sur le corps de mon ami, de lutter plus que jamais pour donner une espérance au travail et à la recherche humaine" (bij CORTE p. 105; vgl. CUENOT p. 193).

En in een brief van 1936: „De moins en moins, ma science (à laquelle je dois tant) ne me paraît un but suffisant à l'existence. Le vrai intérêt de ma vie est depuis longtemps déjà dans un certain effort pour une meilleure découverte de Dieu dans le monde. C'est plus brûlant, mais là est la seule vocation que je me connaisse" (bij CORTE p. 114v).

en vrede tussen geloof en wetenschap worden bereikt.

De authentiek-christelijke inspiratie van dit streven van Teilhard kan niet worden betwijfeld. Toch is er veel verzet gerezen. Zelf heb ik dat verzet ook gevoeld. Maar naarmate ik door lezing van het gehele gedrukte oeuvre meer met de gedachte vertrouwd raakte, smolten vele bezwaren weg. Wat in het éne werk overhaast en aanvechtbaar leek, kreeg elders een aanvaardbare zin. In zekere zin is Teilhard geen systematicus. Hij schrijft essays, of misschien beter hij schrijft hetzelfde essay honderd maal, en is er nooit mee klaar. Hij is een getuigende, een soort profeet, een dichter. Soms schrijft hij zinnen, die letterlijk genomen beslist vals zijn, maar genomen in het geheel van het betoog blijkt zulk een zin aanvaardbaar. Het is dus goed, enige details nader te bezien. [28])

## 2. Dwalingen?

Men heeft hem Pantheïsme verweten. Vooral in zijn vroege *Le Milieu Divin*, dat hij zelf bedoelde als „un petit traité de vie spirituelle" (bij CUENOT p. 94v), kan men uitdrukkingen lezen als „la divinisation de son Univers" (*MD* 182), „adorer l'Univers" (*MD* 172), „tout m'est Dieu" (*MD* 146). God is voor ons „l'éternelle Croissance" (*MD* 175); „nous agrandissons en quelque sorte, par rapport à nous, le terme divin de cette union" (*MD* 52); wij moeten de medemens liefhebben „en reconnaissant au fond de chacun ...... le même Dieu naissant" (*Oeuvres* V p. 100). Uit hun verband gelicht klinken zulke formules voor vrome oren kwetsend en zelfs ketters. Maar in werkelijkheid willen zij niets anders zeggen, dan dat God steeds meer de gehele horizon van de gelovige vervult en in die zin „groter wordt", of dat de gelovige in alle dingen Gods macht en wil kan zien, en hij dus in alles God kan vinden en dienen, dat dus alle dingen kunnen worden omstraald met het aureool van Gods tegenwoordigheid. [29]) Voor wie ziet hoeveel belang Teilhard in het geheel van zijn werk hecht aan de transcendentie van God, met wie de mensen in Christus als onderscheiden personen

---

[28]) Voor een kritische beschouwing van Teilhard's pogingen om het scheppingsbegrip opnieuw uit te drukken in de oeroude categorieën van het Ene en het Vele, staan ons onvoldoende gegevens ter beschikking. TRESMONTANT (o.c. p. 110-116) concludeert, dat Teilhard uiteindelijk terugvalt in een oude mythische voorstelling. Ook schijnt Teilhard een soort noodzakelijkheid van de schepping te poneren (CORTE o.c. p. 190v). Of bedoelde hij alleen te zeggen, dat Gods vrije scheppingswil niet arbitrair is, en dus een grond heeft in Gods wezen? In ieder geval komt het mij voor, dat dergelijke metaphysieke speculaties in het denken van Teilhard zeer perifeer zijn. Zie ook beneden, noot 36.

[29]) De welwillende lezer zal bovendien bedenken, dat er een eigen taal der vroomheidsliteratuur bestaat, die van de theologische vaktaal afwijkt. In bovenaangehaalde citaten herkent hij niet alleen de inspiratie van IGNATIUS' „God vinden in alle dingen", maar ook reminiscenties aan de Psalmen („adorate scabellum pedum eius": *Ps.* 98, 5) of aan de Kerkvaders (God, „die altijd nieuw in de harten der heiligen wordt geboren": *Diogneet-Brief* 11, 4).

met een trancendente Persoon worden verenigd, is de aanklacht van Pantheïsme absurd. [30])

Evenmin kan men het Teilhard euvel duiden, dat Omega tegelijk God zelf betekent, de volheid van het Lichaam van Christus, en het resultaat der ontwikkeling. Dat betekent geenszins, dat God met de vrucht der ontwikkeling wordt geïdentificeerd. Hij begaat geen aequivocatie, maar staat voor dezelfde moeilijkheid, waarvoor elke theologie staat in de beschrijving van het doel der schepping, dat God is en de ontmoeting met God. Doel zegt hier altijd tegelijk de laatste volmaaktheid van het schepsel, God die zich vinden laat, en de geestelijke activiteit waarin de ontmoeting zich voltrekt. Teilhard had op deze veelzinnigheid van het punt Omega uitdrukkelijk gewezen:

> „Oméga ne peut être conçu que comme le *point de rencontre* entre l'Univers parvenu à limite de centration et *un autre Centre* encore plus profond..., le seul véritable Oméga..." (*GZ* 162; vgl. *PH* 332; CUENOT p. 291 n. 3).

Andere aanstootgevende uitdrukkingen zijn die van „néo-foi", „néo-christianisme", „nouveau Dieu évoluteur", „réincarnation". [31]) Onaanvaardbare formuleringen ongetwijfeld die aan Teilhard zijn ingegeven door de kloof, die hij voelde gapen tussen zijn persoonlijke visie en zijn oude schooltheologie, die na 1912 niet was meegegroeid met zijn geestesontwikkeling. Dat er intussen ook buiten zijn kring een theologie der aardse werkelijkheden groeiende was, heeft hij blijkbaar niet vermoed. Maar deze uitdrukkingen betekenen voor hem volstrekt niet, dat het Christendom heeft uitge-

---

[30]) Zie nog *CT* 23v: „Puisqu'il n'y a ni fusion ni dissolution des personnes élémentaires, le Centre où celles-ci aspirent à se rejoindre *doit nécessairement être distinct d'elles, c'est-à-dire avoir sa propre personnalité*, sa réalité autonome... Centre différent de tous les centres qu'il 'sur-centre' en les assimilant; Personne distincte de toutes les personnes qu'elle achève en se les unissant."

Teilhard is bereid van een „Pantheïsme" te spreken, maar enkel in de zin waarin Paulus zegt, dat God alles in allen zal zijn, een Pantheïsme dus, waarin het schepsel God niet opbouwt of zich in God oplost, maar waarin de zelfstandige geschapen personen verenigd worden met de transcendente Persoon in een liefdeseenheid, die hun onderscheid verhoogt: „Le Panthéisme nous séduit par ses perspectives d'union parfaite et universelle. Mais au fond il ne nous donnerait, s'il était vrai, que fusion et inconscience, puisque, au terme de l'évolution qu'il croit découvrir, les éléments du Monde s'évanouissent dans le Dieu qu'ils créent ou qui les absorbe. Notre Dieu, tout au contraire, pousse à l'extrême la différenciation des créatures qu'il concentre en lui. Au paroxysme de leur adhésion, les élus trouvent en lui la consommation de leur achèvement individuel. Seul, par suite, le Christianisme sauve, avec les droits de la pensée, l'aspiration essentielle de toute mystique: *s'unir* (c'est-à-dire devenir l'Autre) *en restant soi*... Notre Milieu Divin est aux antipodes du faux panthéisme. Le Chrétien peut s'y lancer à plein coeur sans risquer d'avoir un jour à se trouver moniste" (*MD* 139v; vgl. *PH* 327 v, 344).

GUERARD DES LAURIERS wijdt een groot deel van zijn artikel aan een bestrijding van het „monisme" van Teilhard. Waarin dat monisme zou bestaan, wordt echter niet zeer duidelijk. In het bijzonder is het mij een raadsel, hoe hij kan beweren dat voor Teilhard „le Transcendant Lui-même est dépourvu du caractère personnel par lequel il devrait faire face au sujet créé" (a.c. p. 260).

[31]) bij GUERARD DES LAURIERS a.c. p. 260 n. 81; bij CUENOT p. 327v, 355, p. 484 n. 2. CUENOT verklaart bijzonder weinig gelukkig: „Le Père veut dire 'un surpassement du Christianisme' " (CUENOT p. 328 n. 1).

diend, maar enkel dat door de ontdekking van de ontwikkeling der wereld de oude grondwaarheden van het Christendom, zoals schepping, voorzienigheid, het primaat van Christus en van de liefde, een vollere zin krijgen (*PH* 330v; *Oeuvres* V p. 123v). Het Christendom is niet verouderd, het is integendeel de enige visie op mens en wereld, groots en stoutmoedig genoeg om heel de werkelijkheid ook in haar nieuw-ontdekte dimensies te omhelzen, en om ook het élan van de toekomstige evolutie te bezielen en te richten (*Oeuvres* V p. 267; bij CUENOT p. 477v).

Bij oppervlakkige lezing kan het schijnen, alsof Teilhard de menselijke natuur zoals wij haar kennen slechts beschouwt als een voorlopige fase. Spreekt hij niet van een „sur-humanité" en van een tweede „hominisation" (*Oeuvres* V p. 118, 169)? Van de andere kant echter hoorden wij hem betogen, dat het persoonlijke reflexe bewustzijn dat in de mens geboren is, niet ten onder kan gaan. Ieder mens is een onvervangbare en definitieve waarde, en de ontwikkeling is alleen leef- en denkbaar, wanneer deze waarde onvergankelijk is (*Oeuvres* V p. 265, boven p. 253). De nieuwe Mensheid kan dus voor Teilhard niet betekenen, dat het menselijk wezen een essentiële verandering ondergaat, maar enkel dat de individuele mens en de gehele mensheid op nieuwe wijze, namelijk in volledig bewustzijn en volmaakte liefdesovergave realizeren wat zij zijn. Bij Teilhard leidt het evolutionisme niet tot een volstrekt relativisme (vgl. PIUS XII, *Humani Generis, Denz.* 3006): in de mens culmineert de evolutie in een levensvorm, die absolute, onvervangbare en onvergankelijke waarde heeft, en die zichzelf alleen kan overstijgen door meer zichzelf te worden: „Une fois formé, un centre réfléchi ne peut plus changer qu'en s'enfonçant sur lui-même" (*PH* 302).

## 3. Geloof en Hoop

De wezenlijke bedenkingen tegen Teilhard's visie liggen mijns inziens elders, namelijk in de wijze waarop hij tot de kennis van Omega meent te komen, in zijn vertrouwen op de verwerkelijking ervan, en in de weg daarheen.

Hoe Teilhard de mogelijkheid en werkelijkheid van Omega poogt af te leiden uit de aard zelf der evolutie, is boven geschetst. En aangezien Omega de voltooiing is van het Mystieke Lichaam van Christus, lijkt hij tot een natuurlijke kennis van de genadewerkelijkheid te komen. Sommige passages wekken inderdaad de indruk, alsof de christelijke visie zonder meer groeit uit de wetenschappelijke beschouwingen.

Voor een goed begrip van Teilhard's gedachte is het van wezenlijk belang op te merken, dat zijn wetenschap minder abstract is dan wat gewoonlijk onder die naam wordt verstaan. Ook de geschiedenis behoort daartoe. En de geschiedenis is concreet, en gaat uit van de feitelijk bestaande mensheid, waarin de vrijheid van de mens en de vrije genadegave Gods werkelijkheid is. Misschien zou een afleiding van Omega uit de geschiedenis, als uit de concrete natuurlijke en bovennatuurlijke werkelijkheid, gerechtvaardigd zijn.

Maar Teilhard blijkt tegenover zulk een afleiding toch gereserveerd. Juist waar hij meer uitvoerig de dialektiek uitwerkt, welke hem tot het begrip Omega voert, maakt hij onderscheid tussen de benadering uit de wetenschap en het antwoord van de openbaring (vgl. de teksten op blz. 252 n. 24). De wetenschap toont, door een soort van transcendentale analyse, dat er een uitweg en voltooiing moet zijn, en geeft enige voorwaarden aan waaraan die voltooiing moet voldoen om haar functie te vervullen. Maar concrete gestalte kan de wetenschap aan die voltooiing niet geven. Dat biedt ons enkel de openbaring. Het schijnt dus, dat Teilhard hier niets anders doet dan elke apologetiek, die uitgaat van het natuurverlangen, en dan toont hoe de genadebedeling daaraan de vervulling schenkt. Het verschil met de gangbare apologetiek ligt dan hierin, dat Teilhard meer aandacht besteedt aan de sociale dimensie van dat natuurverlangen, en dat hij de wortels ervan dieper zoekt, niet enkel namelijk in het wezen van de mens, maar in het geheel van de wereld waarin en waaruit de mens is gegroeid.

Minder voorzichtig en gereserveerd lijkt Teilhard, waar hij spreekt over de hoop. Wij hoorden hem zeggen (p. 251), dat de evolutie-leer een „école d'espérance" is; dat de mensheid nodig heeft „de s'assurer pour de fortes raisons expérimentales" aangaande haar toekomstig heil; dat hij die hoop grondvest op het feit, dat de kosmos „une trop grande affaire" is, om te kunnen mislukken, zodat „s'il a entrepris l'oeuvre, c'est qu'il peut l'achever ...... avec la même infaillibilité, qu'il l'a commencée" (dit laatste kennelijk een reminiscentie aan Phil. 1,6: „vertrouwend dat Hij die in u het goede werk begonnen is, het zal voltooien"). En men vraagt zich af, of hier de hoop niet wordt gesaecularizeerd, zodat er een profaan surrogaat van de christelijke hoop ontstaat.

Onze hoop bouwt namelijk op Gods liefde en belofte en op het wonder der verrijzenis. Haar voorbeeld is Abraham, die „tegen alle hoop in hoop heeft geloofd" (Rom. 4, 18). Ter ontlasting van Teilhard zou men kunnen aanvoeren, dat de authentieke christelijke hoop toch niet uitsluit, dat de christen ook op natuurlijke zekerheden en aardse verzekeringen bouwt. Inderdaad, maar de laatste zekerheid moet toch enkel gezocht en gevonden worden in de persoonlijke geborgenheid in de hand des Vaders. Want Hij alleen is machtig, om de bedreiging van zonde en dood te overwinnen. Maar Teilhard schijnt toch werkelijk in de wereld zelf een laatste zekerheid te willen vinden, en de bevrijding uit onze diepste existentiële angst. Daarmee zou hij aan de mensheid een valse hoop bieden.

Misschien kan tot zijn rechtvaardiging worden opgemerkt, dat hij een soort apologetiek van de hoop opbouwt. Zoals de gangbare apologetiek niet het geloof bewijst, maar wel dat het redelijk en verplichtend is te geloven, zo zou Teilhard een natuurlijke *sperabilitas* en *speranditas* ontwikkelen. Hij zou in de natuur van de wereld en de mensheid de aanwijzingen blootleggen, die erop duiden dat de christelijke hoop op God redelijk en verplichtend is. Daarmee zou hij de weg wijzen aan een nieuwe apologetiek, die bijzonder is aangepast aan de huidige nood van de zoekende mensheid. Het moderne ongeloof schijnt vaak minder voort te komen uit intellectuele motie-

ven, dan uit een diep pessimisme, waarin de mens (ondanks en in alle schijnbare zelfoverschatting) niet durft vertrouwen in de toekomst en in de zin van zijn leven. Teilhard werkt overtuigend uit, dat de mens niet leven kan zonder geloof in de zinvolheid van de wereld en zonder hoop op een bestemming. En tegelijk, dat alleen het Christendom aan die levensbehoefte vervulling geeft. Voor een apologetiek van de hoop heeft hij misschien belangrijke dingen te zeggen.

Maar beseft Teilhard voldoende, dat een apologetiek van de hoop nog niet de hoop zelf is? In zijn vroege werk had hij de gelukkige formule gebruikt: „si complètement perdre pied dans l'Océan divin, *qu'aucun point d'appui premier* ne lui soit laissé" (*MD* 19). Laatste zekerheid en geborgenheid dus niet in de Kosmos, maar in God alleen. Maar dan kunnen de „fortes raisons expérimentales" voor ons vertrouwen in laatste instantie slechts inzoverre waarde hebben, als zij tekenen zijn van Gods transcendente zorg. De evolutie-leer kan een leerschool van christelijke hoop zijn, als zij de mens helpt om achter de gestalte der wereld het gelaat Gods te ontdekken. In zijn *Milieu Divin* heeft Teilhard dat inderdaad pakkend beschreven. Uit de donkere en beangstigende levensstroom, waardoor wij gedragen worden, hoort hij de stem van Christus: Ik ben het, vrees niet (*MD* 77; vgl. 171). Daar sprak hij ook de overtuiging uit dat „l'Univers, entre les mains du Créateur, continue à être l'argile dont il pétrit à son gré les possibilités multiples" (*MD* 168v).

Maar het vreemde is, dat dergelijke geluiden in zijn later werk uiterst schaars zijn. Hij spreekt van God als „moteur" van de evolutie (*GZ* 162; vgl. *PH* 344) hij noemt onder de fundamentele dogma's van het Christendom „Dieu-Providence, menant l'Univers avec sollicitude" (*PH* 326), hij verklaart: „Dieu nous crée, il agit sur nous, à travers l'Evolution" (*Oeuvres* V p. 104). Maar over de wereld als teken van God en van zijn persoonlijke zorg niets meer. Deze leemte is moeilijk te verklaren. Het lijkt onwaarschijnlijk, dat de Gods-ontmoeting van *Le Milieu Divin* zou zijn verbleekt. Voor hemzelf zal het wel altijd vanzelfsprekend geweest zijn, dat in de gestalte van de wereld het gelaat van God, schepper en redder, verschijnt. Misschien zo vanzelfsprekend, dat hij het niet meer uitsprak, zodat een soort kortsluiting ontstond tussen de aardse tekenen en de christelijke hoop zelf. Misschien is het ook de terughoudendheid van de apologeet, dat hij niet expliciet spreekt over Gods voorzienigheid en zorg als blijvende drager van de ontwikkeling. Hij vertrouwde wellicht dat, wanneer de zoeker God eenmaal had ontdekt in het verschiet van de toekomst, dit licht vanzelf zou terugstralen op het heden en verleden. Wat daarvan zij, in zijn latere werken is van een afstand tussen natuurlijke sperabilitas en eigenlijke christelijke hoop niets meer te bemerken. Zodat de lezer, die misschien meent op deze beschouwing van de wereld zijn hoop te grondvesten, tenslotte een surrogaat in handen houdt, omdat hij het persoonlijk contact met de persoonlijke God niet heeft gevonden. Daarin schuilt zeker een gevaar voor wie zich al te vertrouwvol aan Teilhard's gedachten overgeeft.

### 4. Heil, Genade, Verlossing

Dit punt van kritiek gaat echter nog dieper. Het weerspiegelt zich namelijk in Teilhard's visie op zonde, genade en heil. Hopend op een persoonlijke God hopen wij persoonlijke redding. Omdat de Vader ieder persoonlijk liefheeft en Jesus voor ieder persoonlijk gestorven en verrezen is, hebben wij zekerheid dat ook onze persoonlijke zwakheid en boosheid wordt overwonnen. Bij Teilhard daarentegen blijft het voorwerp van de hoop het uiteindelijk welslagen van de Kosmos en van de Mensheid. Deze is weliswaar een collectiviteit van personen, maar het heil van iedere individuele persoon is in dat welslagen niet verzekerd. Juist bij de nadering van Omega voert Teilhard gaarne *statistische* beschouwingen in:

„par effet de Grands Nombres organisés, les chances d'erreur (aussi bien volontaires qu'involontaires) décroissent dans la Noosphère" (*GZ* 160).

„une dérive 'créatrice' entraînant les méga-molécules humaines (sous l'effet statistique même de leurs libertés croissantes) en direction d'un incroyable état quasi 'mono-moléculaire" (bij TRESMONTANT p. 69; vgl. *Oeuvres* V p. 77).

„Prise isolément, chaque volonté humaine peut se refuser à la tâche" (*PH* 306), maar voor de mensheid in haar geheel is dat onmogelijk. Ieder individu is vervangbaar, maar *„l'Homme est irremplaçable*. Donc, si invraisemblable soit la perspective, c'est qu'*il doit aboutir,* non pas nécessairement, sans doute, mais infailliblement" (*PH* 307).

„Dans le cas de très grands ensembles (tels que celui, justement, représenté par la masse humaine) le processus tend à 's'infaillibiliser', les chances de succès croissant du côté hasard, et les chances de refus ou d'erreur diminuant du côté libertés, avec la multiplication des éléments engagés" (*PH* 342v).

Merkwaardigerwijs had ook hier *Le Milieu Divin* de fundamentele kritiek op dergelijke statistische beschouwingen geformuleerd: „ce ne sont pas les rigides déterminismes de la Matière et *des grands nombres,* — ce sont les souples combinaisons de l'Esprit qui donnent à l'Univers sa consistance" (*MD* 173; onderstreping van mij). Het heil is persoonlijk, omdat het ieders persoonlijk drama is, de ontmoeting tussen de vrijheid van de mens en de vrije genade Gods (*MD* 178v). Inzover het menselijk gedrag bepaald wordt door de wereld waarin hij leeft, kan het voorwerp van statistiek zijn; maar in de diepste en persoonlijkste kern ontsnapt het daaraan, omdat het daar eenmalig is. Maar juist daar speelt zich af, wat de menselijke spits der ontwikkeling is, en wat dus de bekroning der ontwikkeling uitmaakt: de amorisatie.

Misschien is het opnieuw de reserve van de apologeet, die de heilige grond van het persoonlijk heilsmysterie niet wil betreden. Misschien ook wreekt zich hier, dat Teilhard ondanks zijn hoge waardering van en bemoeienis met de geesteswetenschap, toch nog ergens als natuurwetenschapper blijft denken, en diens vertrouwen in de statistische zekerheden der grote getallen blijft delen. Telkens weer zoekt hij de dingen te zien „de très haut", in een vogelvlucht waarin de „désordres de détail" vervagen. [32]

[32]) *GZ* 9; vgl. bij CUENOT p. 473 n. 2. Misschien speelt ook het karakter van Teilhard een rol, dat volgens CUENOT werd gekenmerkt door „une certaine répugnance pour le contingent et l'individuel" (CUENOT p. 29; vgl. 489). Zie ook het autobiografisch veelzeggend en ontroerend gebed om liefde tot de naaste, juist in diens eenmalige andersheid (*MD* 184-6).

Maar die „désordres de détail" bouwen nu juist het eigenlijke drama der mensheidsgeschiedenis op, waarin persoonlijke schuld en persoonlijke heiligheid het aanschijn der aarde veranderen. Enerzijds heeft Teilhard, door als beslissende factor in de menselijke fase der ontwikkeling de persoonlijke vrijheid en de liefde aan te wijzen, in beginsel de wezenlijke nieuwheid van deze menselijke fase ten opzichte van alle voorgaande fasen in het licht gesteld. Anderzijds echter neigt hij ertoe, ook deze fase met behulp van deterministische categorieën te benaderen. Hij heeft zijn eigen beginsel onvoldoende doorgevoerd.

Zo geeft hij aanleiding tot zeer ernstige verwijten, samengevat door CHAUCHARD: „La conception de Teilhard serait une négation de la liberté et de la grâce: tout y serait imposé par des déterminismes naturels." [33]) Wanneer volgens Teilhard de opbouw van het Lichaam van Christus als bekroning en vrucht van de evolutie wordt voorgesteld, blijft er dan ruimte voor vrijheid en genade? Het lijkt alsof dit verloop natuurnoodzakelijk is. En daarmee zou vanzelfsprekend het gehele systeem van Teilhard veroordeeld zijn. Maar er schuilt hier een misverstand. Men vergeet dat Teilhard in de mensheidsgeschiedenis niet werkt met hetzelfde evolutie-begrip, dat in de niet-menselijke wereld gold. Uit het voorgaande is voldoende duidelijk, dat sinds het verschijnen van de mens de evolutie speelt op wezenlijk hoger plan. Het is niet langer een „biologische" evolutie, wanneer het woord „biologisch" in de gangbare zin wordt gebruikt, maar een evolutie die wordt gedragen door vrijheid, persoonlijke keuze en liefde. Geen deterministische evolutie dus, maar een vrijwillige: „L'Homme doit aboutir, non pas nécessairement, mais infailliblement" (*PH* 307). En zo blijft er ook in Teilhard's visie wel degelijk ruimte voor de genade. Immers in deze menselijke fase van de evolutie wordt de beslissende rol gespeeld door de aantrekkingskracht van Omega „aimant et aimable" (bij CUENOT p. 449), die zich als Middelpunt doet gelden in ieders persoonlijk middelpunt:

> „Il doit nous atteindre et agir sur nous, non seulement indirectement, à travers l'universel réseau des synthèses physiques, - mais aussi, et plus encore, directement, de centre à centre (c'est-à-dire de conscience à conscience) par rencontre avec la plus fine pointe de nous-mêmes" (*Oeuvres* V p. 121).

Zoals gezegd, Teilhard wekt soms de indruk, alsof de evolutie in haar menselijke fase rechtlijnig de voorafgaande evolutie voortzet. Maar volgens zijn eigen beginselen is voor de christelijke visie van het heil als spel van Gods liefde en menselijke vrijheid alle ruimte.

Misschien werpt de lezer op, dat bij Teilhard het wezen der genade wordt aangetast, omdat deze onfeilbaar wordt geschonken: de mensheid verwerkelijkt haar doel weliswaar niet noodzakelijk, maar toch onfeilbaar zeker. God schijnt dus niet vrij in het schenken van zijn genade. Op de

---

[33]) P. CHAUCHARD, *L'être humain selon Teilhard de Chardin*, p. 183; vgl. Ch. JOURNET, *La vision teilhardienne du monde*, in: *Divinitas* 3 (1959) 339v, die hier een zeer merkwaardige polemische methode volgt: hij schetst een systeem, waarvan hij niet *zegt* dat het Teilhard's systeem is, maar dat de onbevangen lezer als zodanig zal opvatten, en weerlegt dan dit systeem dat alleen in JOURNET's brein bestaat.

eerste plaats zou men kunnen antwoorden, dat wie als Teilhard de vrijheid van de menselijke liefde sterk beklemtoont, zeker niet wil ontkennen dat God in zijn liefde vrij is. Maar vooral moet men bedenken, dat Teilhard in tegenstelling met sommige hoofdstukken der na-trentse theologie concreet spreekt. Door BAIUS daartoe genoopt, bedenkt die theologie voortdurend de mogelijkheid van een zuiver natuurlijke orde, dus de mogelijkheid van een schepping die niet voor de begenadiging en Godsschouwing bestemd zou zijn. Zij weet, dat dit enkel een mogelijkheid is, en dat deze zuivere natuur geen ogenblik is verwerkelijkt. [34]) In de feitelijke orde erkent ook zij, dat er een „wet" is, volgens welke God tenminste aan iedere volwassene voldoende genade geeft om tot de rechtvaardiging en het heil te geraken. Maar met name in het Suarezianisme blijft deze „wet" zuiver arbitrair. Met vele nieuwere theologen, en met een felheid die door zijn suareziaanse vorming verklaard wordt, protesteert Teilhard tegen zulk een willekeur. Hij gaat uit van de concrete werkelijkheid. En daarin geldt, dat alle dingen zijn geschapen (en dus *zijn*) omwille van de mens, en dat de mens is geschapen voor de bovennatuurlijke Godsschouwing, dat wil zeggen om als lid van het Lichaam van de mensgeworden Zoon Gods in te gaan tot de Vader. Een ander einddoel of bestemming heeft de mens niet. Wanneer de mens dit einddoel niet zou kunnen bereiken — en daartoe is de genade noodzakelijk —, zou zijn bestaan zinloos worden, en daarmede ook het bestaan van heel de aarde. In deze concrete orde geldt: wanneer God iets schept, dan beoogt Hij daarmee uiteindelijk aan de mens het aanzijn te geven, en wanneer Hij de mens schept, dan beoogt Hij daarmee die mens te redden en het Lichaam van Christus op te bouwen. Daarmede wordt niet gezegd, dat schepping, formeel beschouwd, begenadiging is; maar wel dat iedere concrete scheppingsdaad Gods de begenadiging ten doel heeft. Als God — in deze concrete orde — schept, ligt daarin een onfeilbare belofte van genade. En omdat begenadiging voor de gevallen mens niet mogelijk is tenzij als verlossing, daarom ligt feitelijk in het scheppen van de mens een belofte van verlossing.

In deze samenhang gezien, wordt ook een aanstootgevende passage als de volgende toelaatbaar:

> „En régime de Cosmogénèse convergente, créer, pour Dieu, *c'est unir*. Or, unir, c'est s'immerger. Mais s'immerger (dans le Plural), c'est se 'corpusculiser'. Et se corpusculiser, dans un Monde dont l'arrangement entraîne statistiquement désordre (et mécaniquement effort), c'est se plonger - pour les surmonter - dans la faute et la douleur... Dieu ne peut apparaître comme le premier Moteur (en avant) sans s'incarner et sans racheter, c'est-à-dire *sans se christifier* à nos yeux" [35]).

Het is naief van Teilhard, te menen dat deze innerlijke samenhang tussen schepping, begenadiging, menswording en verlossing alleen binnen een evolutionistische wereldvisie kan worden gezien. De theologie van de Kerkvaders en van vele modernen bewijst, dat men daarvoor geen evolutionist

---

[34]) vgl. *De oorsprong van de theorie der zuivere natuur, in: Bijdragen* 10 (1949) 105-127.

[35]) Bij CUENOT p. 355; soortgelijke uitspraken bij TRESMONTANT p. 115, 120v; *PH* 327.

behoeft te zijn. Maar als men bedenkt, dat Teilhard over de concrete werkelijkheid spreekt, en geen metaphysieke uitspraken over het formele begrip schepping bedoelt te doen, blijkt zijn stelling niet verkeerd. [36]) Want de wereld als schepping van God zou feitelijk niet denkbaar zijn, als God aan de mens niet de mogelijkheid bleef schenken om zijn enige bestemming te bereiken, en dus als Hij ook na de zondeval de mens niet wilde begenadigen. En dat begenadiging niet denkbaar is zonder menswording van Gods Zoon, en begenadiging van de gevallen mens niet zonder het Kruis, is in de theologie een toelaatbare opvatting. Vooropgesteld dat God in de vrije grootheid van zijn liefde de mens voor de zalige aanschouwing bestemt, vermag de mens een onverbrekelijke samenhang te zien tussen schepping, menswording en verlossing. Maar een samenhang, die binnen het ondoorgrondelijk mysterie van Gods liefde blijft.

Maar Teilhard, met zijn instinctieve „répugnance pour le contingent", neigt ertoe te vergeten, dat deze onverbrekelijke samenhang slechts bestaat binnen de vrijheid van Gods liefde voor de vrije mens. En dat is ongetwijfeld één van de redenen, waarom zijn (weinig ontwikkelde) uiteenzettingen over zonde, kruis en verlossing niet bevredigen.

---

[36]) Het is waar, dat Teilhard juist op dit punt soms over een soort metaphysieke samenhang spreekt. Zo in een citaat bij TRESMONTANT p. 121 of bij GUERARD DES LAURIERS p. 246 n. 55: „Création, Incarnation, Rédemption. Jusqu'ici ces trois mystères fondamentaux de la foi chrétienne, indissolublement liés *en fait* dans l'histoire du Monde, restaient *en droit* indépendants l'un de l'autre pour la raison. Dieu pouvait, semble-t-il, sans restriction aucune, se passer de l'Univers. Il pouvait créer sans s'incarner. L'Incarnation à son tour pouvait n'être pas laborieuse ni souffrante. Transposés du Cosmos ancien (statique, limité, et à chaque instant réarrangeable) dans l'Univers moderne (organiquement lié par son Espace-temps en un seul bloc évolutif) les trois mêmes mystères tendent à ne former plus qu'un. Sans création d'abord, quelque chose, semble-t-il, manquerait absolument à Dieu considéré dans la plénitude, non pas de son être, mais de son acte d'Union. Créer donc, pour Dieu, c'est par définition s'unir à son oeuvre, c'est-à-dire s'engager d'une façon ou de l'autre dans le Monde par l'Incarnation. Or 's'incarner', n'est-ce pas *ipso facto* participer aux souffrances et aux maux inhérents au Multiple en voie de pénible rassemblement? Création, Incarnation, Rédemption: vus à cette lumière les trois mystères ne deviennent plus en vérité, dans la Christologie moderne, que les trois faces d'un même processus de fond d'un quatrième mystère (lui seul absolument justifiable et valable en soi, en fin de compte, au regard de la pensée) auquel il conviendrait pour le distinguer explicitement des trois autres, de donner un nom: le Mystère de l'Union Créatrice du Monde en Dieu, ou *Plêromisation*."

Voor een definitieve beoordeling zou men deze passage in zijn bredere contekst willen zien. In *PH* 327 komt iets dergelijks voor als weergave van de leer van Joannes en Paulus, dus van de feitelijke geopenbaarde werkelijkheid. Naar de letter genomen, met de a-priori-afleiding van de schepping uit Gods wezen, van begenadiging en menswording uit de schepping, is het een zeer ernstige dwaling. Maar dan is het ook wel een heel stoutmoedig staaltje van kwasi-metaphysiek bij iemand, die verklaart „je me méfie de la Métaphysique parce que j'y flaire une géométrie"! En dan dat vierde, tot nu toe onbekende geloofsmysterie, dat voor de gedachte volstrekt te rechtvaardigen zou zijn! Maar een exces als dit lijkt mij volstrekt niet wezenlijk voor de grote gedachte van Teilhard.

## 5. Kwaad en Zonde

Vanzelfsprekend moest Teilhard op het probleem kwaad en zonde stuiten. Theorieën over de erfzonde (waarvan de strekking niet te achterhalen is) waren aanleiding tot de eerste moeilijkheden over zijn leer. In 1948 voegt hij aan de vroegere redactie van *Le Phénomène Humain* „quelques remarques sur la place et la part du Mal dans un monde en évolution" toe (*PH* 345). En een brief van 1952 zegt, dat de expliciete beschouwing van het kwaad een steeds groter plaats in zijn denken inneemt (bij CUENOT p. 478). Er is dus reden om te veronderstellen, dat de korte uiteenzetting in *Le Phénomène Humain* en andere teksten uit dezelfde jaren tenslotte Teilhard evenmin bevredigd hebben als zij het de lezer doen.

Volgens die teksten is het kwaad in zijn verschillende vormen een onvermijdelijk bijverschijnsel van de opgang der evolutie. Omdat de wereld in wording is, en dus haar laatste volmaaktheid nog niet heeft bereikt, lijdt zij onder haar onvolmaaktheid. Een nieuw niveau in het niet-levende en levende zijn wordt telkens bereikt, doordat onder de ontwikkelingsdruk van talloze individuen enkelen de drempel overschrijden. Om sommigen te doen slagen, moeten velen mislukken. Deze mislukkingen zijn in de niet-levende wereld disharmonie, in de levende pijn, in de mens zonde:

> „Quelle est la contre-partie inévitable de tout succès obtenu suivant un processus de ce genre, sinon d'avoir à se payer par une certaine proportion de déchets? Disharmonies ou décompositions physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté: pas *d'ordre en formation* qui, à tous les degrés n'implique du *désordre*. Rien, dans cette condition ontologique (ou plus exactement ontogénique) du Participé qui porte atteinte à la dignité ou limite la toute-puissance du Créateur. Rien non plus qui 'sente' en quoi que ce soit le manichéisme. En soi, le Multiple pur, inorganisé, n'est pas mauvais: mais parce que multiple, c'est-à-dire soumis essentiellement au jeu des chances dans ses arrangements, il ne peut absolument pas progresser vers l'unité sans engendrer du Mal ici ou là, - *par nécessité statistique*. Necessarium est ut adveniant scandala. Si (comme il est inévitable de l'admettre, je pense) il n'y a au regard de la raison qu'une seule façon possible pour Dieu de créer, - à savoir évolutivement, par voie d'unification, - le Mal est un sous-produit inévitable, il apparaît comme une peine inséparable de la Création" [37]).

In deze beschouwingen steekt een stuk waarheid. Inzover de wereld door biologische wetten geregeerd wordt, moet er een bepaald percentage mislukkingen voorkomen. Enkele genieën veronderstellen een menigte middelmatige talenten. Eén geslaagde ontdekking in wetenschap of techniek veronderstelt een massa vergeefse pogingen. Veel van ons menselijk leed heeft zijn grond in de natuur van onze wereld: „Teilhard est là pour nous mon-

---

[37]) bij TRESMONTANT p. 116v: 1948; ibid. p. 106; vgl. *PH* 346v; *Oeuvres* V p. 119 (1942): „Le Mal, d'autre part sous toutes ses formes, - l'Injustice, l'Inégalité, la Souffrance, la Mort elle-même - cessent théoriquement d'être un scandal, du moment où, *l'Evolution devenant une Genèse*, l'immense peine du Monde apparaît comme le revers inévitable, - ou, mieux encore, comme la condition, ou plus exactement même comme le prix d'un immense succès." Wij laten ook hier de kwasi-metaphysiek buiten beschouwing. Zoals TRESMONTANT terecht opmerkt, is het „illégitime d'affirmer que Dieu 'ne pouvait pas' faire autrement" (TRESMONTANT p. 119).

trer l'aspect naturel du mal". [38]) Maar hij raakt daarmee niet de eigenlijke kern van het kwaad in de mens: de zonde. „Il y a, dans le mal humain, un *reste* que n'expliquent ni le multiple ni la temporalité de la genèse ...... Teilhard ne distinge pas suffisamment, semble-t-il, le mal physique qui s'explique naturellement par l'inachèvement de la création, et le mal qui provient du péché de l'homme. Teilhard considérait le monde un peu comme un mécanicien, et il n'a pas porté son attention sur le niveau existentiel du phénomène humain, sur l'intériorité, et le problème de la liberté." [39])

En toch ligt volgens Teilhard's eigen beginselen, alleen daar de eigenlijke drijfkracht en het struikelblok voor de evolutie, nu deze in de volmenselijke fase is getreden. De mens kan weigeren, God en de naasten lief te hebben. En deze weigering is heel wat ernstiger en tragischer dan een mislukte poging, die zou kunnen bijdragen tot het uiteindelijk welslagen. Niet enkel het geloof leert ons, dat de zondaar zichzelf niet bekeren en bevrijden kan. Ook de ervaring weet, dat er daden en geesteshoudingen van de mens zijn, die hemzelf tot slaaf maken van zijn vroegere keuze, en die zwaar kunnen drukken op het gedrag van zijn medemensen. Het schijnt alsof in de menselijke fase der ontwikkeling het welslagen ervan onophoudelijk en volledig in de waagschaal wordt gesteld. Met betrekking tot de individuele persoon, inzover een initiale weigering van de liefde zijn vermogen om lief te hebben aantast en zelfs verlamt. Met betrekking tot het geheel der mensenfamilie, inzover de weigering van enkele individuen een gehele gemeenschap zo ongunstig kan beïnvloeden, dat heel de gemeenschap de zonde van haar leider tot de hare maakt. Het schijnt verder, dat zowel de individuele mens als de menselijke gemeenschap een bijna fatale neiging heeft, om een valse eigenliefde te verkiezen boven de authentieke liefde tot God en de naasten. Zelfs de heiligen beseffen, hoe ook de meest radicale en verschrikkelijkste zonde voor hen nabije en innerlijke dreigende mogelijkheid is.

En uit die bedreiging en die slavernij is er voor de mens en voor de mensheid geen redding, tenzij door het wonder van Gods liefde en verlossing. Jesus heeft niet enkel „le poids ...... de la marche universelle" gedragen (bij CUENOT p. 483), maar de last van de zonde, van de (voor de mens) definitieve en dodelijke weigering van de liefde. Alleen doordat Hij in liefde deze last der onliefde droeg, is er voor de zondige mens en mensheid

---

[38]) P. CHAUCHARD o.c. p. 192; diens pogingen om alle tekorten van Teilhard op dit punt goed te praten, zijn echter tot mislukking gedoemd.

[39]) TRESMONTANT p. 117v. Reeds in zijn *Phénomène Humain* schijnt Teilhard te voelen dat er iets mankeert: „Est-il bien sûr que pour un regard averti et sensibilisé par une autre lumière que celle de la pure science, la quantité et la malice du Mal *hic et nunc* ne trahisse pas un certain *excès*, inexplicable pour notre raison si à *l'effet normal d'Evolution* ne se surajoute pas *l'effet extraordinaire* de quelque catastrophe ou déviation primordiale?..." (*PH* 347; vgl. *MD* 117). Zich verschuilen achter de beperking van de wetenschap lijkt hier niet gerechtvaardigd: neemt een volledige phenomenologie van de mens niet reeds soms een macht der boosheid waar, die heel iets anders is dan een achterstand in ontwikkeling? „La perversité des bourreaux des camps de concentration ne s'explique pas par le multiple" (TRESMONTANT o.c. p. 117).

altijd weer redding. Teilhard spreekt van „douleurs et fautes ...... souvent précieux du reste, et ré-utilisables" (*PH* 347). Maar de zonde is alleen daarom „ré-utilisable", omdat wie zich een zondaar en verlorene weet, in die afgrond zijn Heer kan ontmoeten. De liefde, die uit deze Godsontmoeting kan oplaaien, is dan ook altijd een wonder. Het is een ernstig „understatement", als Teilhard schrijft:

> „Pour un croyant chrétien, il est intéressant de noter que le succès final de l'Hominisation... est positivement garanti par la 'vertu ressuscitante' du Dieu incarné dans sa création" (*PH* 343).

Het is niet enkel interessant, maar het is een levensbelang te beseffen, dat *alleen* door Jesus' verrijzenis het heil van mensen en mensheid is verzekerd: „Zo Christus niet is verrezen,...... dan is uw geloof ijdel,...... dan zijn we de meest beklagenswaardige van alle mensen" (1 Kor. 15, 14-19).

De tragiek van de zonde is wezenlijk dieper dan Teilhard het voorstelt. Het drama van de redding is grootser, goddelijker, verrukkelijker. Op de levensweg van iedere mens en van de mensenfamilie gapen donkerder afgronden en rijzen stralender toppen dan op zijn kaart staan aangegeven: „Il n'a pas su embrasser le drame humain dans toute sa poignante beauté. Son regard sur le Cosmos est trop complaisant" (N. CORTE o.c. p. 204).

Ligt de reden van deze vervlakking in het feit, dat Teilhard in zijn eigen hart de daemonie van de „amor mundi et sui usque ad contemptum Dei" niet heeft ervaren (CUENOT p. 478)? Of heeft een „raison de clarté et de simplicité" [40]) hem ervan weerhouden, voor de waarheidszoekers de eigenlijke diepte en hoogte te beschrijven van het Christus-geheim? Of vreesde hij, zijn getuigenis aangaande de positieve waarde der ontwikkeling te verzwakken, wanneer hij het in meer genuanceerde, maar daarom minder simpele vorm zou bieden?

### 6. De Opgang naar Omega:
### Voltooiing en Onthechting

Dit laatste antwoord wint aan waarschijnlijkheid, als men let op de twee tegengestelde voorstellingen, die Teilhard biedt van de verwerkelijking van Omega. Ook daar een bewust belichten van de „gladdere" visie. Eerst beschrijft hij in *Le Phénomène Humain* de „Recherche" (in dit woord vat Teilhard heel het menselijk streven samen om door wetenschap zijn wereld en zichzelf te doorgronden, en door techniek deze grootheden te beheersen

---

[40]) In zijn aanhangsel over het Kwaad bij *Le Phénomène Humain* zegt Teilhard: „A ce reproche... d'optimisme naïf ou exagéré, ma réponse... est que, attaché dans cet ouvrage au seul dessein de dégager l'*essence positive* du processus biologique d'hominisation, je n'ai pas cru nécessaire (par raison de clarté et de simplicité) de faire le négatif de l'image que je projetais. A quoi bon attirer l'attention sur les ombres du paysage, - ou insister sur la profondeur des abîmes se creusant entre les cîmes? Ceux-ci et celles-là, n'étaient-ils pas assez évidents? Mais ce que je n'ai pas dit, j'ai supposé qu'on le voyait" (*PH* 345). Voor niet alle lezers van Teilhard gaat deze veronderstelling op. En een geretoucheerde kaart is geen betrouwbare gids.

en te vervolmaken: uiteindelijk de volledige, intellectueel doorziene en vrijwillig voltrokken heerschappij der mensheid over zichzelf en over de wereld: *PH* 310 vv) als een middel, waardoor de mensheid zichzelf tot een steeds innerlijker, vrijer, liefdevoller eenheid opbouwt:

> „La paix dans la conquête, le travail dans la joie: ils nous attendent, au delà de tout empire opposé à d'autres empires, dans une totalisation intérieure du Monde sur lui-même, - dans l'édification unanime d'un Esprit de la Terre" (*PH* 281).

In deze visie zal het einde komen, wanneer

> „le Mal, sur la Terre finissante, connaîtra un minimum... Vaincues par le sens de la Terre et le Sens humain, la Haine et les Luttes intestines auront disparu aux rayons toujours plus chauds d'Oméga. Quelque unanimité régnant sur la masse entière de la Noosphère. La convergence finale s'opérant *dans la paix*. Une pareille issue, bien sûr, serait la plus harmonieusement conforme à la théorie" (*PH* 321).
>
> „Théoriquement et idéalement parlant, l'Humanité finira quand, ayant enfin *compris*, elle aura, par une Réflexion totale et finale, tout ramené en elle à une Idée et à une Passion commune" (*GZ* 153).

In ieder geval moet onze inspanning gericht zijn op dit ideaal (*PH* 320v).

Maar Teilhard beseft, dat de nadering van het einde ook op een andere wijze kan worden voorgesteld. De geweldige dichtheid, die de mensheid zich door de „Recherche" zal hebben verworven, zal kunnen uitbreken in een laatste scheiding der geesten: zich opsluiten in zichzelf, of zich in een extase van liefde overgeven aan een Grotere:

> „Synergie mécanisante, sous la force brutale? ou synergie dans la sympathie? L'Homme cherchant à s'achever collectivement sur soi? ou personnellement sur un plus grand que lui-même? Refus ou acceptation d'Oméga? ... La Noosphère, parvenue à son point d'unification, se cliverait en deux zones, respectivement attirées vers deux pôles antagonistes d'adoration" (*PH* 321).

De wereld- en zelf-heerschappij, waarin de mensheid haar hoogste aardse en innermenselijke volmaaktheid zal verwerkelijken, bloeit niet natuurnoodzakelijk open in de liefdevolle overgave aan God. Zij houdt ook een uiterste bekoring in van zelf-genoegzaamheid en zelf-aanbidding: nooit zal het „eritis sicut dii" zo suggestief klinken. Tot volledig bewustzijn van zichzelf en van eigen grootheid gerijpt, wordt de Mensheid gesteld voor een laatste en radicale keuze, de laatste kritieke drempel in haar ontwikkeling, het laatste „point critique de Spéciation" (*Oeuvres* V 395). Reeds in 1924 schreef Teilhard:

> „A ce moment se posera pour la première fois, dans une option finale, un acte vraiment et totalement humain, - *le oui ou le non en face de Dieu*, proféré individuellement par des êtres en chacun desquels se sera pleinement épanoui le sentiment de la liberté et de la responsabilité humaines... Les uns voulant sortir d'eux-mêmes pour dominer encore plus le Monde, - les autres, sur la parole du Christ, attendant passionnément que le Monde meure, pour être absorbés avec lui en Dieu" (*Oeuvres* V p. 401v; onderstreping van mij).

Deze laatste voorstelling van het einde der mensheid, zo erkent Teilhard, is meer in overeenstemming met de ervaring der mensheid in heden en verleden, en met de voorstellingen van de H. Schrift (*PH* 321v).

Uiteindelijk laat Teilhard de vraag onbeslist, welk van beide voorstellingen de voorkeur verdient. Hoewel de laatste een solieder grondslag heeft in de gegevens, is toch de eerste theoretisch aantrekkelijker, en moet die ons als het doelwit van ons streven voor ogen staan. In heel het werk van Teilhard is deze tegenstelling terug te vinden, die misschien toch meer is dan een tegenspraak.

De eerste, die van het visioen des vredes, doortrekt heel zijn werk, vooral sinds *Le Milieu Divin*. Daar poneerde hij de stelling: „Tout effort coopère à achever le monde 'in Christo Jesu' " (*MD* 41). Immers alle „dingen op het aanschijn der aarde zijn geschapen voor de mens en om hem te helpen bij het nastreven van het doel, waarvoor hij geschapen is" (IGNATIUS, *Geestelijke Oefeningen* n. 23), en de mens heeft in feite geen ander einddoel dan de eeuwige liefdevolle schouwing Gods in het Lichaam van Christus. Inzover dus het aards bedrijf erop is gericht om de wereld meer dienstbaar te maken aan de mens, en om de mensheid te voeren tot een steeds vollediger zelfbezit in bewustzijn en vrijheid, kan men zeggen, dat in heel deze ontwikkeling „une seule chose se fait: le Corps mystique du Christ" (*MD* 181), en dat „chacune de nos oeuvres ...... concourt à parfaire le Christ dans sa totalité mystique" (*MD* 50v).

Zeer sterk weerspiegelt zich deze visie in Teilhard's waardering van de „Recherche":

> „une fonction vitale et sacrée, - la source de toute vie supérieure humaine et mystique... La valeur chrétienne et divine du Savoir sans cesse accru..."
> „Le vrai nom de 'l'adoration', je commence à le comprendre, est 'la Recherche'."
> „Je ne pense pas qu'il y ait de meilleure (ni en fait d'autre) forme d'adoration" [41]).

De overspitsing van deze formules is te verontschuldigen door de behoefte van Teilhard om zijn eigen leven, het leven van een priester en religieus dat geheel in wetenschap opgaat, te rechtvaardigen, en door zijn overtuiging, dat in sommige katholieke kringen een valse opvatting van onthechting en wereldverzaking leeft: alsof iemand God meer zou liefhebben naarmate hij Gods schepping minacht, en alsof de dienst aan de wereld geen dienst zou kunnen zijn aan de Heer der wereld. Hij heeft zijn zending daarin gevonden, aan gelovigen en ongelovigen te verkondigen, dat het streven van de mens om zijn wereld en zichzelf te vervolmaken werkelijk een medewerking kan zijn aan de opbouw van Christus' Lichaam en dus een dienst van God. Wanneer de „Recherche" werkelijk is wat zij beoogt te zijn, „fidélité à l'être" (*CT* 27), dan bloeit zij uit in die

> „geste synthétique d'adoration où s'allient et s'exaltent mutuellement un désir passionné de conquérir le Monde, et un désir passionné de nous unir à Dieu" (*CT* 44).

Toch beseft Teilhard wel degelijk, dat niet elke vervolmaking van de wereld en van de mens een directe bijdrage is tot de verwerkelijking van het

---

[41]) Brieven van 1924, 1931, 1932, 1950: bij CUENOT p. 78, 167 n. 1, 263, 331: vgl. *CT* 27.

Mystieke Lichaam. Het is een dwaling „de chercher l'amour et le règne divins de *plain-pied* avec les affections et le progrès humain" (*MD* 128 n. 1). Zij zijn immers niet zelf de liefde. Maar door de aarde vollediger aan de mens dienstbaar te maken, en door de mensheid te voeren tot vollediger zelfontplooiing in bewustzijn en vrijheid, verwijden zij het hart, dat Gods genade ontvangen kan en zich aan God schenken:

„Aux diverses constructions naturelles je n'attribue aucune valeur définitive et absolue. Je n'aime pas en elles leur forme particulière, mais leur fonction, qui est de *construire* mystérieusement, d'abord *du divinisable* - et puis, par la grâce du Christ se posant sur notre effort, du divin" (Brief van 1919, geciteerd *MD* 101, vgl. CUENOT p. 485; onderstreping van mij).

„Nous nous donnons ici-bas, aidés par Dieu, les yeux et le coeur dont une finale transfiguration fera les organes d'une puissance d'adoration..." (bij CUENOT p. 467; vgl. *MD* 52).

Hiermee wordt de brug geslagen tussen de eerste en de tweede voorstelling van de eindvoltooiing.

De mensheid, ook in het volgerijpte besef van haar grootheid en in de volledige ontplooiing van haar vrijheid, moet vergoddelijkt *worden* en zich *laten* vergoddelijken. Juist daar dus zal zij haar volstrekte afhankelijkheid en ongenoegzaamheid voor God moeten erkennen en beamen. Nooit in haar geschiedenis was zij zo rijp om God lief te hebben met al haar krachten, waarover zij dan in volledig zelfbezit beschikt. Maar nooit ook was de bekoring sterker om zichzelf genoeg te willen zijn. Het Beeld Gods, dat zijzelf is, zal in volle heerlijkheid voor haar ogen stralen: zij kan er dankbaar God om aanbidden, en haar koningskroon aan zijn voeten leggen, maar zij kan ook de knie buigen voor het beeld, voor zichzelf: „Le Noosphère ...... se cliverait en deux zones, respectivement attirés vers deux pôles antagonistes d'adoration" (*PH* 321).

Zo moet men, bij alle waardering van de „Recherche" en bij alle „foi en l'Homme" beseffen, dat zij een ambivalente waarde vormen. Hun eigenlijke zin is „devenir plus grand et plus fort pour se donner et étreindre davantage", maar deze grootheid is ook de wortel van de eeuwige bekoring van Prometheus, „l'Homme entièrement autonome, ‚selfsufficient', seul maître et responsable de sa destinée et de celle du Monde". De bekoring van alle tijden, maar die betoverender wordt, naarmate de mensheid inderdaad het meesterschap over haar wereld en over zichzelf verovert (*Oeuvres* V p. 238: 1947).

De aardse en binnenmenselijke ontwikkeling is dus geen rechtlijnige opgang naar Omega. De verinnerlijking der mensheid is niet zonder meer éénwording in en met Christus. Er moet nog een kritieke drempel worden overschreden, waarin de voltooide en in zich gecentreerde mensheid zich overgeeft aan de Ander:

„Oméga ne peut être conçu que comme le *point de rencontre* entre l'Univers parvenu à limite de centration et *un autre Centre* encore plus profond, - Centre self-subsistant et Principe absolument ultime... de personnalisation: le seul véritable Oméga" (*GZ* 162).

Een overgave in liefde, en dus een zichzelf verliezen, om zich in God eeuwig te vinden (*PH* 295). Met andere woorden, de centratie van de wereld in de mens en in de mensheid moet uiteindelijk overstegen worden in een laatste excentratie, waarin de mens zich in heel zijn glorie wegschenkt aan God:

> „Chaque élément trouve son achèvement non point directement dans sa propre consommation, mais dans son incorporation au sein d'un pôle supérieur de conscience... Par une sorte de retournement dans l'Autre, *sa croissance culmine en don et en excentration*" (*Oeuvres* V p. 76: 1939; onderstreping van mij).

Dat is werkelijk een sterven, een vernietiging, een „opheffing". Zodat geheel Teilhard's waardering van de ontwikkeling der wereld tenslotte toch uitmondt in de paradox, dat de opbouw van de wereld een opgang is naar het laatste offer, het zelfbezit der mensheid de voorwaarde voor een laatst zich verliezen:

> „Pour passer dans l'au-delà, le Monde et ses éléments doivent préalablement atteindre ce qu'on pourrait appeler 'leur point d'annihilation'. Or c'est à ce point critique précisément que nous conduit l'effort pour prolonger consciemment en nous et autour de nous le mouvement de convergence universelle!" (Ibid. p. 77).

Al ons werken aan de vervolmaking der wereld en der mensheid, waarvan Teilhard de grootheid zo luid roemt, beoogt uiteindelijk niets anders als het slachtoffer te versieren en te bekransen, dat de mensheid in een laatste antwoord op Gods liefde aan Hem opdraagt, en dat zij zelf is. Die bestemming geeft aan onze aardse en menselijke taak haar laatste heiligheid:

> „L'effort humain, jusqu'en ses domaines inexactement (misschien beter: onvolledig) appelés profanes, doit prendre, dans la vie chrétienne, la place d'une opération sainte et unissante. Il est la collaboration, tremblante d'amour, que nous prêtons aux mains divines occupées *à nous parer* et nous préparer (nous et le Monde) pour l'union finale *à travers le sacrifice*. Ainsi compris, les soins de l'achèvement et de l'embellissement personnels ne sont qu'un don commencé. Et voilà pourquoi, insensiblement, *l'attachement* aux créatures qu'ils paraissent manifester, se fond en un complet *détachement*" (*MD* 108v; onderstrepingen van mij).

Ons zwoegen voor de ontplooiing der aarde en der mensheid is heilig, omdat en in zover het de grote Hostie bereidt, die in de voltooiing van Jesus' Offer aan de Vader wordt opgedragen (*MD* 58).

Uit het voorafgaande heeft de lezer ongetwijfeld de indruk, dat Teilhard dit offer hoofdzakelijk, zo niet uitsluitend, aan het einde der tijden plaatst. Toch speelt deze wet van het offer volgens zijn eigen beginselen, in heel de geschiedenis der mensheid, zoals wij aanstonds zullen zien. Maar aan deze actualiteit geeft hij minder reliëf dan aan het toekomstperspectief. De reden ligt voor de hand, en is dezelfde als wij aan het slot van de vorige paragraaf vermoedden. Teilhard voelt zich geroepen om de positieve waarde van wetenschap en techniek te verkondigen.

Onder zijn ongelovige collega's was de opvatting gangbaar, alsof wetenschap en godsdienst tegenstrijdig zouden zijn, en alsof het Christendom met zijn boodschap van wereldverzaking de aardse bedrijvigheid zou min-

achten of veroordelen. En Teilhard besefte, dat veel Christenen aan dat vooroordeel voedsel gaven. De officiële leer der Kerk herhaalt door de eeuwen heen, dat de aarde goed is, en dat de mens groot is en het heerlijke beeld Gods op aarde, dat dus ook wetenschap en techniek goed zijn, omdat zij de heerschappij van die huisbewaarder Gods over de aarde vestigen. Maar in het ethos van vele Christenen is deze leer onvoldoende verwerkt. In de dienst aan de aarde voelen zij iets, dat minderwaardig en zelfs waardeloos is. In menselijke fierheid voelen zij een gevaar voor, of zelfs een vijand van de nederigheid. In het streven van de mens naar kennis en naar heerschappij over de wereld zien zij zelfverheffing. In liefde voor de dingen der aarde speuren zij gebrek aan liefde tot God. Sommigen verzaken aan de wereld, alsof zij slecht zou zijn. Maar daarmee stoten zij niet door tot de fiere kern van het christelijk offer, dat voor God het beste prijsgeeft. Wie zich aan aardse taken moet wijden, doet dit soms met een onrustig geweten, alsof hij een halfslachtige Christen zou zijn. Zulk een Christendom van wantrouwen en kleinmoedigheid moet tegenzin opwekken bij een mensheid, die haar eigen grootheid ontdekt.

Daarom voelt Teilhard zich genoopt, om voor huisgenoten des geloofs en voor zoekers van buiten de grootheid en waarde te verkondigen van de aarde en van de mens. Hij moest doen horen en voelen, dat een Christen, priester, religieus, heel de fierheid van de mens kan meevoelen en heel zijn toewijding aan de aardse taken delen. Dat dus de wereldverzaking en zelfverloochening geen minachting en geen onverschilligheid betekent voor de dingen van deze aarde. Hij waarschuwt zijn medechristenen voor een praemature verzaking (*Oeuvres* V p. 76), die zou offeren wat zij niet waardeert. En medechristenen en zoekers wijst hij op het laatste, het eigenlijke offer, het offer dat groots is en grootmoedig wordt gebracht: het offer van Christus, die stierf in de volle bloei van zijn mannelijke volwassenheid, het offer van de mensheid, die zich als een rijpe oogst laat binnenhalen door God. En daarmee laat hij zien, hoe dienst aan de aardse ontplooiing der mensheid waarlijk integrale christelijke Gods-dienst zijn kan. Toewijding namelijk aan de aarde en aan de mensheid, die alle dingen hevig liefheeft, maar God boven alles. Daarom beklemtoonde hij, dat de liefde de eigenlijke spil der ontwikkeling is, en dat die liefde niet besloten kan blijven binnen de aarde en de mensheid: de ontplooiing der liefde houdt in, dat de mensheid naarmate zij meer in zichzelf wordt gecentreerd, haar middelpunt legt in de Transcendente Beminnelijke.

Maar daarom zou het een vergissing zijn, het offer enkel in het einde der tijden te zien. Ook als Teilhard dit finale offer in het volle licht plaatst, volgt toch uit zijn beginselen, dat dit offer ook tevoren reeds aanwezig is. De liefde vormt immers de kern van de ontwikkeling in heel haar menselijke fase, en liefde is zich verliezen, omdat het is zich gewonnen geven aan de aantrekkingskracht van „Oméga aimant et aimable". De excentratie op God doordringt iedere fase der menselijke centratie. Zich verliezen is een innerlijke component van de zelfverwerkelijking.

Zo is het offer actueel. Niet alleen, omdat iedere mens persoonlijk door

zijn naderende dood voor de eis wordt gesteld, zijn wereld en zichzelf te verlaten, en zijn brandpunt in God te leggen (vgl. *PH* 302v). Maar vooral, omdat de Kosmogenese voortdurend eist, het verworvene achter zich te laten, en zich uit te strekken naar het toekomstige. De mens en de mensheid is nooit confortabel geïnstalleerd. Wetenschap en techniek eisen van hun beoefenaars een voortdurende overwinning van hun physieke en geestelijke gemakzucht. De ontwikkeling der mensheid eist van iedereen een voortdurende overwinning op zijn trage behoudzucht. Altijd weer moet hij opbreken uit het vertrouwde huis van oude organisatie- en kultuur-vormen, waarin hij zich geborgen voelde. De mens heeft hier geen vaste woonplaats. Zo heeft de Kosmogenese steeds twee gezichten: zich verrijken en zich verliezen. En wie aan die wet van het aardse bestaan trouw wil blijven, moet beide aanvaarden, omdat in beide de stem van Christus ons roept:

> „dans ses développements qui *nous centrent pour le Christ*, et dans ses diminutions qui *nous ex-centrent sur Lui*" [42]).

De moeiten en ontgoochelingen, die de ontwikkeling meebrengt, geduldig te aanvaarden en dapper te doorstaan, is „une première espèce de renoncement" (brief van 1919, afgedrukt *MD* 101). Zij helpen om de kleine zelfzucht te overwinnen. Maar zij zijn ook voorboden van het laatste offer, dat mens en mensheid brengen moet, om zichzelf verliezend, zijn middelpunt te leggen in God. Alleen wanneer zij als zodanig worden aanvaard, dat wil zeggen in een diepe bereidheid om alles naar God toe te verliezen, dus in liefde, worden zij waarlijk vruchtbaar voor de opbouw van Christus' Lichaam. Dan immers bereiden zij de overwinning voor op de grote zelfzucht, en de definitieve herschepping van de nieuwe mensheid. Dan worden zij een deelname aan het echte Kruis.

Iedere stap der mensheid is gevaarlijk. Op elk ogenblik van haar weg omhoog kan zij weigeren, aan de grote zelfzucht te verzaken, en haar middelpunt in God te leggen. Want altijd kan zij de liefde weigeren, die altijd de vrijwillige inzet blijft van het hart. Niets is er dus, dat het welslagen van de pelgrimstocht der mensheid garanderen kan, tenzij de genade van Gods Geest, die de harten tot een nieuwe liefde vernieuwt. De wet van het Kruis beheerst heel de ontwikkeling der mensheid, omdat elke ware vooruitgang gelegen is in de liefde, die ex-centratie is op God. Maar dan wordt die ontwikkeling ook beheerst door het machtige wonder der Verrijzenis. Het drama van de verlossing, in zijn volle diepte en hoogte, staat in het hart van elke fase der ontwikkeling.

Teilhard neigde ertoe, zoals wij zagen, een inner-wereldlijke garantie te zoeken voor het welslagen der ontwikkeling, de tragiek van de zonde en de verrukking der verlossing te vervlakken, het gevaar te verdoezelen dat de

---

[42]) bij Tesmontant p. 106: 1950. Deze parafraseert: „Le chrétien a le devoir d'être en quelque mesure créateur, et l'ascèse découle inévitablement de cette exigence de création: car toute création, par essence, est douloureuse, mortifiante, et crucifiante: le mystère de la Croix est présent, opérant dans toute création." Daarmee blijft hij aan de oppervlakte van Teilhard's gedachte, en vervlakt zo het mysterie van het Kruis.

steile weg der mensheid bedreigt. Maar die schaduwzijden van zijn werk spruiten niet voort uit zijn beginselen, maar uit zijn — op psychologische, polemische en apologetische gronden verklaarbare — wens om de positieve waarde der menselijke vooruitgang zo sterk mogelijk te belichten.

## Conclusie

Van het denken van Teilhard gaat een fascinerende bekoring uit. Dit schouwen der eenheid, die alles omspant vanaf de eerste morgen der schepping tot het aanbreken van de laatste dag, werkt bevrijdend voor de moderne mens, die zich gevangen voelt in zijn specialismen. De éne wet van de verinnerlijkende complexificatie beheerst heel onze wereld, vanaf het atoom tot de edelste structuren der mensengemeenschap: in laatste instantie is het de kracht en de liefde van de Schepper-God, die alles roept tot de verinnerlijking in het Lichaam van zijn mensgeworden Zoon, die in de schoot des Vaders is.

Dit grandioze beeld van eenheid bergt echter ook gevaren. Men zou daarin een natuurnoodzakelijk determinisme kunnen zien. Doordat hij echter in het volle licht stelt, dat in de menselijke fase van deze ontwikkeling de beslissende rol toevalt aan de liefde — de liefde van God, die tot zich roept, de liefde van de mens, die zich met zijn medemensen in één liefde tot God verenigt —, heeft Teilhard in beginsel dit bezwaar bezworen. Liefde immers is het tegendeel van determinisme, is hoogste vrijheid. Toch schijnt Teilhard zelf soms door de eenvoud van zijn visie te worden meegesleept. Sommige passages in zijn werk (passages, waarvan de nauwkeurige strekking niet te bepalen is, omdat zij aan ongedrukte geschriften zijn ontleend) wekken de indruk, alsof er een natuurnoodzakelijke band bestaat tussen Gods wezen, de schepping, de begenadiging, de menswording en het kruis. Daar waagt hij zich buiten het terrein van zijn keuze, de eenheidsstructuur van de feitelijke gegevenheid, op het gebied van een metaphysiek, die dan werkelijk ontaardt tot een starre „géométrie". Dan schijnt hij de souvereine vrijheid van God in heel de schepping en redding der wereld te vergeten, die hij in beginsel zo krachtig had bevestigd.

Door de liefde te stellen als de spil van de ontwikkeling in haar menselijke fase, heeft Teilhard ook de mogelijkheid geschapen om een brug te slaan tussen het streven der mensheid naar aardse zelfvervolmaking en het christelijk ideaal van de nieuwe aarde en nieuwe hemel. Liefde is immers tegelijk hoogste zelfvervolmaking door verinnerlijking, en laatste zelfverlies door totale overgave aan de ander. In Teilhard's visie heeft de ontwikkeling der aarde, die culmineert in de volledige ontplooiing van de bewuste en vrije heerschappij der mensheid over zichzelf en over haar wereld, uiteindelijk ten doel zichzelf en zijn wereld naar God toe te verliezen, om daar alles herschapen terug te winnen. Deelname aan Christus' Kruis en Verrijzenis is de laatste bekroning van de opgang der wereld. Soms schijnt het, alsof Teilhard dit offer uitsluitend aan het einde der tijden ziet. Maar als werkelijk de liefde de spits van de menselijke ontwikkeling is, dan is dit laatste

offer reeds in al haar fasen aanwezig. De mens kan zijn wereld en zijn medemensen niet waarlijk liefhebben, en kan dus niet meebouwen aan de ware verinnerlijking van de wereld, tenzij hij God liefheeft boven alles. Tenzij hij dus bereid is, om uiteindelijk zich te verliezen, en in die bereidheid de kleine kruisen aanvaardt, die op heel de weg der ontwikkeling het laatste grote kruis aankondigen.

Als Teilhard dus deze voortdurende aanwezigheid van het kruis en van de gekruiste liefde weinig beklemtoont, ligt de reden daarvan niet in het wezen van zijn visie zelf. Maar hierin, dat hij zich genoopt en geroepen voelt, om de positieve waarde van de aardse ontwikkeling met alle kracht te verkondigen en om de Christenen tot toegewijde deelname aan het aards bedrijf te bezielen. Die boodschap vreest hij te verzwakken, wanneer hij de geheimzinnige dialektiek van zelfbezit en zelfverzaking, van leven en kruis, reeds vanaf het begin zou belichten. Daarvan vreest hij niet enkel, dat het de toewijding aan de aardse taken der mensheid zou verlammen, maar ook dat het het offer van zijn ware grootheid zou beroven. Groot en bevrijdend is immers alleen het offer, dat prijsgeeft wat de mens waardeert. Als reactie tegen een kleinmoedige verzaking aan zichzelf en de wereld is Teilhard's boodschap niet enkel begrijpelijk, maar heilzaam.

Toch schuilt in deze, wel niet utopistische, maar toch geforceerd-optimistische instelling van zijn werk een reëel gevaar. Het brengt met zich mee, dat de bedreiging en de tragiek der zonde wordt vervlakt, en daarmee ook de vreugde der verlossing. Juist omdat de liefde de spil is van de menselijke ontwikkeling, staat de mens voortdurend bloot aan het gevaar, de opgang naar de vrijheid af te buigen tot slavernij. De mens kan zozeer opgaan in zijn aardse taak van wereldheerschappij en in de fiere opgave van de verovering van het zelfbezit, dat hij God vergeet en God afwijst. Dan wordt hij de gevangene van zijn eigenliefde en de slaaf van de aarde. En uit die gevangenschap kan hij zichzelf niet meer bevrijden. Ook al moet de mens haar gaan, de weg van toewijding aan de wereld en aan de ontplooiing der mensheid is vol dreigend gevaar. Want de grenslijn tussen de goede toewijding, die God vindt in alles, en de slechte toewijding, die zich aan alles verslaaft, is uiterst subtiel. Heel het onderscheid immers tussen beide wegen ligt in de fijne punt der ziel, waar de mens ja of nee zegt op God. Eenmaal heeft de eerste mens voor allen neen gezegd, en iedere mens blijft tot dat neen geneigd. Ook na die keuze kan de ontwikkeling nog voortgaan. Maar zij is dan geen opgang meer naar de vrijheid, doch een steeds klemmender gevangenschap.

In beginsel heeft Teilhard opnieuw dit erkend, als hij betoogt, dat het van de liefde afhangt, of de ontwikkeling der menselijke organisatie-vormen zal leiden tot de opbouw van het „eu-complexe". Maar ook hier verlegt hij die beslissende keuze vooral in de toekomst. Dat deze keuze wordt gesteld op ieder moment van de levensgang van de mens en de mensheid, en dat bijgevolg de opgang der ontwikkeling voortdurend is blootgesteld aan het dreigend gevaar van een dodelijke afbuiging, heeft hij niet onderstreept.

Het wonder der verlossing is hierin gelegen, dat God zich neerbuigt over

de mensheid, die voor het neen heeft gekozen, en daardoor zichzelf heeft veroordeeld tot de dood. God heeft de nieuwe Mens verwekt, die het ware Ja is. In Jesus verscheen de reddende liefde Gods, die trouw blijft ook aan de ontrouwe mens. In de zekerheid van die liefde heeft de mens zekerheid, dat zijn boosheid en zonde kunnen worden opgevangen. Dat dus zijn afval van de smalle weg geen definitieve val in de slavernij en de dood behoeft te zijn, mits hij gelooft in de reddende liefde Gods. Niet in zichzelf of in haar wereld kan de mensheid de laatste beveiliging vinden, maar enkel in God, die haar beveiligt ook tegen haar eigen zwakheid en boosheid. Alleen in dat Godsvertrouwen kan de mens het wagen, de steile weg van opgang ten einde te gaan.

Deze grootse dramatiek van de ontwikkeling der mensheid, waardoor zij voortdurend oog in oog staat met de afgrond van het kwaad en met de afgrond van Gods liefde, klinkt in het werk van Teilhard nauwelijks door. Toch wordt ze door zijn beginselen gevorderd. Maar zijn apologetische en polemische behoefte aan een overzichtelijke synthese weerhield hem ervan, het volle licht te doen vallen op deze laatste geheimen. De suggestieve kracht van zijn eensheidsvisie zou worden verzwakt door de leer van de gebrokenheid van de mens.

Het werk van Teilhard is een hoogst belangrijke bijdrage tot de dialoog tussen het Christendom en de mensheid van vandaag en morgen. Wel niemand heeft in de moderne tijd zo diepgaand en zo helder het probleem gesteld van een Christendom, dat zich geroepen weet om deze mensheid te kerstenen, die in vervoering is voor haar eigen weten en kunnen, maar tegelijk door een diepe angst daarvoor wordt gekweld. Door de onvoorwaardelijke missionaire inzet van zijn persoon en van zijn gedachten in die wereld, heeft Teilhard voor die kerstening baanbrekend gewerkt. Maar zijn visie zal van haar polemische en apologetische inslag moeten worden gezuiverd, om te worden uitgebouwd tot een evenwichtiger en dramatischer synthese.

Maastricht, 1 juni 1960 P. SMULDERS, S.J.

## SOMMAIRE

### Valeur et faiblesse théologiques de la synthèse teilhardienne

L'article, qui s'appuie sur les principaux écrits publiés de Teilhard de Chardin et sur les études sérieuses consacrées à sa pensée, essaie de mettre en lumière à la fois la valeur et la faiblesse théologiques de cette synthèse. Une première partie esquisse la conception teilhardienne de l'évolution qui, par „complexification intériorisante" conduit à la naissance de l'homme. Cette conception, qui insiste avec force sur l'affinité de l'homme avec le monde matériel, semble pourtant sauvegarder suffisamment les dogmes de la spiritualité et de la création de l'âme humaine. Non content de la définition courante, qui définit le spirituel de manière négative comme le nonmatériel, il caractérise l'âme humaine comme un degré d'intériorisation qui

n'est autre que la „reditio completa ad seipsum" thomiste. Et en soulignant la valeur d'être unique et absolue de chaque homme, la conception teilhardienne ne laisse pas seulement place à la doctrine de la création de l'âme, mais l'implique. En produisant l'homme, l'évolution produit un être qui est plus qu'un anneau dans la chaîne évolutive, mais qui par sa valeur absolue se trouve en relation immédiate avec le Dieu Créateur.

Un second chapitre esquisse la vision teilhardienne de l'évolution de l'humanité. Cette évolution est commandée par la même loi de complexification intériorisante, mais sur le plan supérieur de la réflexion et de la liberté. L'unification de l'humanité qui s'annonce et qui nous effraie, se fera donc par voie „d'amorisation". Seul l'amour, en effet, peut unir des personnes en tant que telles, dans une union qui ne détruit pas l'individualité personnelle des éléments unis, mais qui au contraire la rehausse. La nouvelle phase de complexification ne pourra continuer la ligne de l'évolution que sous condition d'intérioriser par une union d'amour. Recherche, science, technique, en créant des convictions communes à toute l'humanité, en fournissant des moyens de communication plus efficaces, en élargissant le champ de la liberté, peuvent certes contribuer à ce progrès, mais le rôle décisif appartient à l'amour. Le point de maturité vers lequel se dirige le mouvement évolutif de l'humanité, le Point Oméga, devra donc être conçu comme une union amoureuse qui embrasse toute l'humanité. Mais afin de remplir sa fonction de pôle d'attraction de l'évolution libre, Oméga d'autre part doit être une Personne, aimante et aimable, actuelle, transcendante par rapport au mouvement évolutif. De ce point Oméga, postulé par le développement de l'humanité, la révélation chrétienne nous dit le nom: c'est le Corps mystique du Christ, dans lequel les hommes seront réunis dans une union d'amour avec Dieu et entre eux.

Le troisième chapitre essaie de déterminer le valeur de cette synthèse. L'inspiration apostolique est sincère et précieuse. Cette vision d'unité est séduisante. Mais elle récèle des dangers. D'abord celui d'un certain déterminisme. En principe, Teilhard a exorcisé ce danger parce que le rôle décisif dans l'évolution humaine est attribué à l'amour: à l'amour de Dieu qui agit dans les coeurs, et à l'amour de l'homme qui s'ouvre à l'attraction divine. Mais quelques passages de son oeuvre semblent affirmer un lien de nécessité métaphysique entre l'être de Dieu, la création, la rédemption et la grâce. Il est impossible de déterminer exactement le contexte de ces passages, empruntés qu'ils sont à des textes non-publiés. S'ils étaient à prendre à la lettre, Teilhard y sortirait des limites méthodiques qu'il s'est posées, en faisant une espèce de métaphysique géométrique; il contredirait en outre le primat de l'amour, et par suite de la liberté, qu'il avait si puissamment affirmé. En tous cas ces passages semblent être périphériques dans son système. Sa véritable pensée ne mérite pas l'accusation de panthéisme, ni celle, contraire, de relativisme.

Dans la démonstration qui conduit à la conception d'Oméga, Teilhard ne confond pas connaissance naturelle et foi. L'analyse naturelle du mouvement évolutif ne parvient pas à percevoir la nature intime d'Oméga, mais uni-

quement à formuler quelques conditions auxquelles il doit satisfaire pour remplir son rôle de point culminant du mouvement évolutif. La foi seule nous révèle la réalité divine d'Oméga. Ici, le mouvement de la pensée teilhardienne ne diffère pas essentiellement des formes d'une apologétique classique.

Teilhard se montre moins réservé sur le terrain de l'espérance. Il croit trouver dans l'évolution elle-même des raisons expérimentales d'espérer que le point Oméga sera réalisé effectivement. Il semble bien que de telles considérations pourraient rendre des services éminents pour une apologétique de l'espérance chrétienne. Mais ici Teilhard semble oublier la distance qui sépare apologétique et espérance. L'espérance en effet est fondée sur la foi en l'amour de Dieu, et des raisons expérimentales ne sauraient lui servir qu'autant qu'elles sont appréciées comme des signes de cet amour. Ceci pourrait parfaitement s'intégrer dans la vision teilhardienne, mais de fait il n'y insiste guère. Probablement pour des raisons d'apologétique, il a trop simplifié.

Et par conséquent, il a nivellé la grandeur tragique du péché et de la rédemption. Parce que l'approche d'Oméga se fait par amour, il a bien reconnu que l'homme sera exposé au danger de s'y refuser. Mais ce danger, il le rejette dans le futur, où se pourra faire un clivage entre les hommes répondants affirmativement ou négativement à l'appel divin. Mais il n'a pas insisté sur le fait, que dés maintenant, ou plutôt dès le moment que l'évolution se fait par amour, l'humanité est exposée au danger mortel de se fourvoyer. Et que, par suite, il ne pourrait y avoir d'autre assurance, pour l'homme individuel et pour l'humanité entière, de parvenir à Oméga que dans la certitude que la charité rédemptrice de Dieu a vaincu nos péchés.

Parallèlement, Teilhard ne reconnaît pas suffisamment la réalitè actuelle de la croix. De nouveau il sait, que l'amour définitif, par lequel l'humanité rejoindre Oméga, demandera finalement le sacrifice: aimer est se perdre. C'est pourquoi, il l'affirme expressément, le développement naturel de l'humanité n'a d'autre but que de développer sa puissance d'aimer, et donc de parer pour le sacrifice final la victime qu'est l'humanité elle-même et son monde. Parce que l'amour joue le rôle décisif dans tout le développement humain, il faudra dire que la loi du sacrifice elle aussi joue toujours. Mais cette conclusion, Teilhard ne la prononce pas. Des raisons apologétiques encore, une certaine tendance à simplifier, mais surtout sa conviction que son message personnel devait proclamer le dévouement sincère aux valeurs terrestres (on ne sacrifie à Dieu que ce qui est précieux), l'ont retenu de souligner que la véritable attitude chrétienne envers les valeurs humaines, dans toutes les étapes du développement humain, est faite d'une synthèse dialectique d'attachement et de disposition au sacrifice.

La synthèse teilhardienne fascine par l'ampleur de sa vision, qui embrasse toute l'histoire de la terre et de l'humanité jusqu'à sa consommation. Elle peut être d'une haute valeur, tant pour les chrétiens que pour tous les hommes qui cherchent la vérité, parce qu'elle met en lumière la valeur chrétienne du développement humain, et parce qu'elle montre que la foi chrétienne

seule est capable de donner une direction et un espoir au développement futur. Mais il faudra la délester de quelques éléments quasi-métaphysiques et de quelques formulations outrées ou ambigües, et surtout y apporter des nuances. Mais ces corrections ne devront pas changer les grandes lignes de cette synthèse. Elles lui donneront seulement, en poussant au bout sa logique interne, sa pleine force dramatique et chrétienne.

# CARITAS EN ZONDE BIJ SINT THOMAS

## Inleiding

De hedendaagse mens ervaart hoe langer hoe duidelijker dat de techniek hem steeds meer mogelijkheden biedt om zijn binnenwereldse leefruimte te herscheppen in een paradijs. Niet minder evident echter is dat iedere poging tot een evenwichtig individueel en sociaal leven faalt. Voor dit beklemmend probleem wees PIUS XII de weg naar een oplossing vanuit een christelijk realisme. In de begenadiging immers ervaart de Christen zijn waarde maar in de mogelijkheid tot zondigen en in de feitelijke zonde ervaart hij tevens de grenzen van zijn mens-zijn [1]).

Voor een theologische oplossing van dit probleem is een dieper binnendringen in het mysterie van de zonde noodzakelijk. Het mysterie van de zonde immers verwijst naar de menselijke mogelijkheid tot opbouw en afbraak; naar de menselijke spanning tussen zijn immanent en transcendent bestaan.

Zo raken wij al dadelijk een probleem van de huidige moraal-theologie: is de moraal-theologie een zonde-moraal of een liefde-moraal? Als wij nu in deze studie de nadruk gaan leggen op het probleem van de zonde, kiezen we dan al niet bij voorbaat voor een zonde-moraal en tegen een liefde-moraal? Toch niet! Zowel zonde-moraal als liefde-moraal zijn eenzijdige benaderingen. Wij kiezen daarom liever voor een dialectische benadering waardoor duidelijk zal worden dat zonde slechts bestaat als antithese van liefde: „hierin bestaat de liefde: dat Hij [God nl.] zijn Zoon heeft gezonden tot verzoening voor onze zonden" (I Jo. 4, 10). Tussen zonde-moraal en liefde-moraal bestaat geen oppositie. De zonde moet geplaatst worden in een liefde-moraal.

De oplossing die wij zullen voorstellen is het resultaat van een minutieuze analyse van Sint Thomas' werken. Daarbij hebben wij naast de logische orde ook oog gehad voor de chronologische orde. Dit laatste deden wij om een eventuele ontwikkeling in de gedachte van Sint Thomas op het spoor te komen. Onze bevinding dat Sint Thomas op dit punt van zijn leer feitelijk niet evolueert lijkt ons nochtans een niet te verwaarlozen resultaat.

Hoe noodzakelijk een studie als deze is, blijkt uit het oordeel van gezag-

---

[1]) Vgl. *L'inesaurabile mistero* (Kerstboodschap 1956) AAS, 49 (1957) blz. 11-12. „Non vi è altro rimedio per superarla (l'angosciosa contraddizione avvertita dai contemporanei) che il ritorno al vero realismo, al realismo cristiano, che abbraccia con la medesima certezza la dignità dell' uomo, ma anche i suoi limiti, la capacità di superarsi, ma anche la realtà del peccato."

hebbende auteurs als b.v. DAYEZ [2]) en MITTERER [3]).

Het is duidelijk dat het mysterie van de zonde zowel het vlak van de erfzonde raakt als dat van de persoonlijke zonde. In deze bijdrage interesseert ons echter alleen de persoonlijke zonde en wel in haar beide verschijningsvormen: de doodzonde en de dagelijkse zonde. Daarin ligt het zondezijn van de actuele zonde respectievelijk volmaakt en onvolmaakt verdisconteerd. Verder valt alleen de wezenheid van deze beide vormen van zonde binnen onze aandacht en niet hun gevolgen. De vraag dus waarmee wij ons tot Sint Thomas wenden luidt: ,,Wat maakt feitelijk iedere doodzonde of dagelijkse zonde tot doodzonde of dagelijkse zonde?" In een eerste artikel zullen wij nu de teksten van Sint Thomas analyseren over de verhouding tussen caritas en doodzonde. In een volgend artikel zal de verhouding tussen caritas en dagelijkse zonde onze aandacht hebben. Uit de conclusie van beide artikelen zal blijken dat er bij Sint Thomas geen plaats is voor een eenzijdige zonde-moraal of eenzijdige liefde-moraal, maar dat het wezen van de zonde eerst duidelijk wordt binnen een liefdemoraal.

## I. CARITAS ALS GRONDOPTIE VOOR GOD EN DOODZONDE

Na deze algemene oriëntatie kunnen wij nu overgaan tot een analyse van de Thomas-teksten die de doodzonde in verband brengen met genade of caritas. Wij zullen dan ook terloops zien dat Thomas onder dit opzicht geen onderscheid maakt tussen caritas en genade.

Tekst-critisch ligt er hier een moeilijkheid in het feit dat Sint Thomas expliciet zegt dat zonde *niet* de ,,privatio gratiae" zelf is [4]). Een totale oplossing van dit probleem zou ons in dit verband te ver voeren aangezien dan hier ook de verhouding van straf tot schuld zou moeten worden onderzocht. Wij menen te kunnen volstaan met een weergave in algemene trekken van

---

[2]) M. DAYEZ, ETL 34 (1958, 2) blz. 401. ,,Cette étude (Béatitude et théologie morale chez S. Thomas d'Aquin)... nous montre, si cela est encore nécessaire, l'importance d'un recours aux synthèses théologiques antérieurs pour retrouver le coeur de la morale chrétienne."

[3]) A. MITTERER, *Formen und Miszformen des heutigen Thomismus*, Phil. Jahrbuch, 65 (1957) blz. 105. ,,Der kirchliche Thomismus hat bei der groszen Verwirrung die heutzutage auszerhalb unserer heiligen Kirche in Theologie und Philosophie herschend ist, eine hohe Aufgabe. Er ist eine weltanschauliche Macht ersten Ranges. Er dient der Kirche im Innern als Prinzip der Erhaltung und des Fortschrittes, nach auszen als Vorwerk und Bollwerk."

[4]) QDM 2, 12 ad 3: ,,Peccatum... non est ipsa privatio gratiae, sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur...".

Wij citeren SINT THOMAS volgens: *Opera Omnia*, Parijs, Vives L., 1874-1889. *Opuscula Omnia*, Mandonnet, Parijs, P. Lethielleux, 1927. *Summa Theologiae*, Turijn, Rome, Marietti, 1948. *Super Evangelium S. Matthei lectura*, Turijn, Rome, Marietti, 1951. *Super Evangelium S. Joannis lectura*, Turijn, Rome, Marietti, 1952. *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Turijn, Rome, Marietti, 1953.

Wij controleerden de citaten volgens: *Scriptum Super Sententiis*, Mandonnet, I-II; Moos, III, IV (dist. 1-22), Parijs, P. Lethielleux, 1929-1947. *Quaestiones quodlibetales*, Turijn, Rome, Marietti, 1949. *Quaestiones disputatae*, Turijn, Rome, Marietti, 1949, tom. I-II. *Opuscula Theologica*, Turijn, Rome, Marietti, 1954, vol. I-II.

zijn oplossing. Overigens komen wij in het besluit van dit artikel nog eens op dit probleem terug wanneer wij de habitus van de caritas belichten vanuit zijn tegenstelling met de privatio gratiae, de doodzonde [5]).

De genade vervolmaakt niet alleen het *zijn* van de begenadigde mens maar ook zijn *handelen*. Vandaar is in de begenadiging verdisconteerd een goed-zijn van het subject *(agens)* en een goed-zijn van diens handeling *(actio)*. De zonde-*schuld* nu betrekt zich op de genade als goed-zijn van de handeling *(actio)*; de zonde-*straf* echter staat in verband met de genade als goed-zijn van het handelend subject. De begenadigde mens wordt echter van de genade beroofd wanneer hij in zijn handelen volmaakt gestalte geeft aan de verschijningsvorm van de actuele zonde.

De genade-beroving als *straf* duidt nu op de passieve zijde van de privatio; de genade-beroving als *schuld* duidt op de actieve zijde van deze privatio [6]).

Deze bewering kunnen wij nog aanvullen met een meer expliciet citaat uit het Sententie-commentaar: „....malum culpae consistit in defectu actus, secundum quod deficit a debito fine... et iste actus deficiens agit in anima privationem gratiae; et ipsa privatio gratiae, passive accepta, poena est" [7]).

Consequent zal Sint Thomas dan ook in hetzelfde tweede boek van de Sententies verklaren dat de doodzonde eeuwig wordt gestraft omdat zij als volmaakt actuele zonde de beroving van de genade meebrengt [8]).

In de verdere uitleg raakt hij dan aan wat ons hier feitelijk interesseert nl. dat de zonde in zoverre een privatio gratiae is als ze culpa is. De zonde-schuld berooft immers van de genade en zolang de genade dus afwezig blijft, duurt de schuld met haar corresponderende straf. Omdat nu na de dood geen herbegenadiging meer mogelijk is loopt de actieve privatie van de genade als schuld door en duurt de passieve privatie van de genade als straf in eeuwigheid [9]).

Terloops willen wij er hier op wijzen in welke zin caritas en genade in verband met zondevergeving voor Sint Thomas binnen eenzelfde vlak liggen: volgens hem bestaat er immers geen vergeving van zonde tenzij door de liefde; die liefde kan er echter niet zijn zonder de genade als bron [10]).

---

[5]) QDCar 1, 13 c: „....Deus est causa caritatis et gratiae in anima et quantum ad fieri et quantum ad conservationem... et ideo... statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum."

[6]) QDM 1, 4 c: „poena et culpa differunt... quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis... in voluntariis... ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est poena...."

[7]) II Sent 35, 1, 1 ad 3. Zie ook II Sent 35, 1, 1 ad 5; II Sent 37, 3, 2 sol; QDM 4, 2 ad 10.

[8]) II Sent 42, 1, 5 sol: „....mortale peccatum ad aeternam poenam obligat... ex ipso statu peccantis mortaliter, qui per peccatum gratia privatur."

[9]) T.a.p. „per peccatum gratia privatur; unde cum sine gratia non possit fieri remissio culpae, si in peccato mortali moriatur, semper in culpa remanebit, cum ulterius non sit gratiae susceptibilis. Manente autem culpa, semper est obnoxius poenae."

Zie ook: II Sent 42, 1, 5 sol ad 30; QDM 7, 1 c; QDM 7, 1 ad 2.

[10]) IV Sent 17, 1, 3 sed contra: „nulli dimittitur peccatum, nisi ratione caritatis... caritas (autem) non potest esse sine gratia quia numquam est informis."

### a. Caritas en doodzonde: het privatief niet-zijn van de genade

Bij de analyse van de teksten waarin Sint Thomas de doodzonde beschrijft als een afwending van God zullen we dan ook *caritas* en *genade* door elkander gebruikt vinden. Reeds in het eerste boek van de Sententies is het voor Sint Thomas een uitgemaakte zaak dat theologale liefde en doodzonde niet samen kunnen bestaan [11]).

Maar ook de genade moet voor iedere volmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde radicaal verdwijnen [12]) [13]).

In het derde boek van de Sententies komt hij expliciet terug op deze verstrengeling van genade en caritas. Hij verklaart daar nl. dat de caritas altijd de genade connoteert omdat de caritas, in functie van de genade, de begenadiging van de mens bewerkt in zijn totaal-mens-zijn. Omdat de caritas de forma is van alle deugden zal zij daardoor de begenadiging doen doordringen in alle uitingen van het mens-zijn. De genade is de bron van de caritas; de caritas vervult de functie van middelaar. Vandaar dan ook dat iedere zonde welke de genade wegneemt tevens de privatie van de caritas impliceert [14]).

Uit CG citeren wij nog een zeer frappante passage waar Sint Thomas genade en caritas in verband met de doodzonde door elkander gebruikt. Een belediging kan slechts ongedaan worden gemaakt door de *liefde*. Welnu: de volmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde is een belediging van God. Bijgevolg — zegt hij dan — kan de mens slechts uit de doodzonde verrijzen door de *genade*, waardoor tussen de mens en God een zekere vriendschap ontstaat [15]).

Als wij ons nu herinneren dat hij in het derde boek van de Sententies juist de *genade* als onafscheidelijke forma van de caritas eist omdat de *liefde* als vriendschap voor de partners een gelijk leef-niveau vraagt, zien wij nog duidelijker hoe hij caritas en genade door elkander gebruikt [16]).

In alle werken van Sint Thomas keert dan ook, als een refrein, de be-

---

11) I Sent 17, 2, 5 sol: „charitas... tollitur... per mortale peccatum."

12) II Sent 32, 1, 1 ad 2: „omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habent quod gratiam tollunt..."

13) II Sent 42, 1, 2 obj. 4: „privatio gratiae communis est omnibus peccatis mortalibus."

14) III Sent 27, 2, 4 sol 4: „caritas numquam potest esse informis... Potest autem hujusmodi ratio... assignari ex hoc quod ipsa (caritas) motor est omnium virtutum et forma; unde omne peccatum caritatem tollit, inquantum opponitur actui alicuius virtutis. Et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo caritas tollitur ablata gratia."

Zie ook: III Sent 27, 2, 4 sol 1; III Sent 27, 2, 4 sol 3 ad 2; ST 2/2, 24, 12 ad 5.

15) CG III, 157, 2: „....offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; ... Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere, nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem."

16) III Sent 27, 2, 4 sol 4: „....cum caritas sit amicitia quaedam, quae requirit convictum inter amatos, non potest esse caritas nisi sit participatio divinae vitae, quae est per gratiam; ideo caritas sine gratia esse non potest."

Zie ook: II Sent 26, 1, 4 ad 5; III Sent 17, 1, 2 sol 2 ad 2; IV Sent 17, 1, 1 sol 1 ad 3; IV Sent 17, 1, 3 sed contra; QDV 27, 2 ad 6; ST 1/2, 110, 3 c.

Dat de genade de forma is van de caritas formuleert S. THOMAS zeer frappant in QDV 27, 6 ad 7: „Gratia praeparat voluntatem mediante caritate, cuius gratia est forma."

wering terug dat liefde of genade de doodzonde uitsluit en omgekeerd om zo bij de doodzonde het schuldig ontbreken van de genade of de caritas uit te drukken. Nog in het vierde boek van de Sententies zegt hij met nadruk dat iedere doodzonde de genade wegneemt [17]). Maar van de andere kant wordt de doodzonde ook weggenomen door de genade [18]). In QDV schrijft Sint Thomas uitdrukkelijk dat de genade bevrijdt van iedere doodzonde [19]).

Wij besluiten deze serie teksten met een citaat uit de oude Thomas waaruit blijkt dat hij op dit punt geen evolutie doormaakt [20]). De *aversio*-idee die hij hier even aanraakt, brengen wij later nog ter sprake [21]).

In de benadering van ons probleem zien wij dat Sint Thomas feitelijk niets anders doet dan concreet het beginsel toepassen dat in eenzelfde subject niet twee onderling tegengestelde formae kunnen bestaan. Overigens ontbreken de teksten niet waarin hij *genade* en doodzonde expliciet als twee onderling tegengestelde formae formuleert [22]). Hetzelfde zegt hij dan ook weer van *caritas* en zonde: doodzonde en caritas sluiten elkander uit [23]).

Wij hoeven ons dan ook niet te verwonderen dat én genade én caritas samen moeten verdwijnen voor de doodzonde [24]) [25]). Vanzelfsprekend moet van de andere kant de doodzonde op haar beurt weer plaats maken voor genade of caritas [26]). Alleen door de doodzonde — zo heet het in de CG — wordt de liefde weggenomen [27]). Want liefde en doodzonde kunnen niet samen bestaan [28]).

De reden waarom caritas op geen enkele wijze kan samen bestaan met de doodzonde is dat caritas en de volmaakte verschijningsvorm van de actuele

---

17) IV Sent 17, 2, 3 sol 3 ad 3: „quodlibet peccatum mortale... gratiam (tollit)..." Zie ook: IV Sent 9, 1, 3 sol 5; IV Sent 21, 1, 2 sol 3 ad 1.

18) IV Sent 22, 1, 3 sol 1 ad 1: „peccatum... mortale et gratiam tollit et per gratiam tollitur..."

19) QDV 12, 1 ad 6: „gratia... ab omni peccato mortali liberat..." Zie ook: ST 1/2, 85, 4 c; ST 1/2, 109, 7 ad 2; ST 1/2, 113, 2 c; ST 2/2, 10, 4 c.

20) ST 3, 86, 4 ad 1: „ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo..." Zie ook: ST 3, 86, 5 c.

21) Vgl. nummer d van dit artikel: *Verbreken van de caritas als trait d'union met God én doodzonde.*

22) IV Sent 17, 1, 3 sol 1 ad 1: „gratia in remissione culpae... se habet... sicut causa formalis, qua peccatum remittitur; sicut ignis frigus aufert... sicut forma contraria..." Zie ook: IV Sent 17, 1, 5 sol 2 ad 2; III Sent 15, 1, 1 sol ad 3.

23) IV Sent 16, 2, 1 sol 3: „in reparatione caritatis dimissio mortalis (consistit); ... quam (caritatem) peccatum mortale tollit." Zie ook: IV Sent 16, 2, 1 sol 3 ad 2.

24) IV Sent 22, 2, 1 sol 1: „in eo qui... mortaliter peccat... gratia et caritas tolluntur."

25) QDV 14, 7 c: „quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata, tamen videmus fidem remanere."

26) CG III, 157, 2: „offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; ... Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere, nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem."

27) CG IV, 91, 4: „per (peccatum mortale)... solum tollitur charitas."

28) ST 1, 63, 7 ad 1: „(caritas) cum peccato mortali esse non potest." Zie ook: ST 63, 9 ad 3.

zonde onderling tegengesteld zijn [29] [30]). Vandaar is het logisch dat hij in ST beschrijft hoe de caritas voor iedere doodzonde haar plaats moet inruimen [31]).

Dat caritas of genade niet kunnen samengaan met de volmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde drukt Sint Thomas ook nog met andere woorden uit dan met *tollitur*. Hierin veroorlooft hij zich zelfs een grote vrijheid. Zo drukt de jonge Sententie-commentator dezelfde gedachte uit met het krachtigere *expellere*-uitdrijven; *destruere*-vernietigen; *exstinguere*-vernietigen of uitdoven. Zowel de caritas als ook de genade worden door de doodzonde uitgedreven, vernietigd, uitgedoofd [32]). Dezelfde gedachtengang wordt vijftien jaar later nog eens belicht vanuit de wederzijdse oppositie tussen caritas en doodzonde [33]). Het bewijs dat Sint Petrus bij de verloochening van Jesus gestalte gaf aan een doodzonde haalt Sint Thomas uit het feit dat bij Sint Petrus de caritas uitgedoofd wordt [34]). Elders bezigt hij de term *excludit* en motiveert het buitensluiten van de caritas uit het binnenzijn van de zonde en uit het feit dat de doodzonde tegengesteld is aan de caritas [35]).

Een andere variant op dit hoofdthema formuleert Sint Thomas vanuit het begrip *amittere*-verliezen. Door de caritas bezit de begenadigde mens immers het leven. Samen met de liefde gaat dit leven echter verloren als er een doodzonde wordt bedreven [36]).

Tenslotte ontbreekt ook het woord *privatio* — op schuldige wijze ontbreken — niet. In de doodzonde verliest de mens aan goedheid doordat hem op schuldige wijze de caritas ontbreekt [37]).

Diezelfde gedachte van een schuldig afwezig zijn van de caritas drukt de oude Thomas nog sterker uit waar hij de bedrijver van een doodzonde een zelfmoordenaar noemt omdat hij zichzelf de caritas beneemt [38]).

---

29) QDCar 1, 6 c: „caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cuius evidentiam... considerandum est quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati."

30) ST 2/2, 24, 10 c: „peccatum mortale... corrumpit ipsam (caritatem)... quia omne peccatum mortale contrariatur caritati..."

31) ST 2/2, 24, 12 ad 5: „per omne peccatum mortale habitus caritatis (tollitur)." Zie ook: QDM 7, 3 c; QDCar 1, 13 sed contra.

32) III Sent 31, 1, 1 ad 5: „in eodem instanti in quo peccatum advenit, caritas expellitur; et sicut illud est primum instans in quo peccatum esse incipit, ita illud est primum in quo caritas non esse incipit, sicut patet in naturalibus de duabus formis contrariis."

Zie ook: III Sent 31, 1, 1 ad 3 en 4; III Sent 31, 1, 4 sol. 2 ad 3; IV Sent 17, 1, 5 sol. 2; QDCar 1, 6 ad 6.

33) QDCar 1, 12 ad 22: „sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam; contraria enim mutuo se expellunt."

34) Qlb 9, 14 obj. 2: „...per peccatum mortale caritas exstinguitur." Zie ook: ST 2/2, 24, 12 ad 2; Mt. 26, n. 2300.

35) QDCar 1, 6 ad 5: „peccatum, inquantum... opponitur motui caritatis, caritatem excludit."

36) QDCar 1, 13 c: „per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit."

37) QDM 7, 11 c: „in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem... per privationem caritatis."

38) De duobus praeceptis charitatis et decem legis praecepta blz. 444: „Qui odit fratrem suum, homicida est: et ratio hujus est quia et se interficit spoliando se charitate..."

Als wij na deze teksten over de verhouding van *caritas* tot doodzonde ook enkele passages citeren over de verhouding van *genade* tot doodzonde dan bemerken wij dat Sint Thomas daar op dezelfde wijze spreekt over het schuldig afwezig zijn van de genade [39]). Ook de uitdrukkingen: vernietigen; buitensluiten; verdrijven komen weer terug maar nu toegepast op de genade in plaats van op de caritas [40]). De genade — bron van de caritas! — moet volledig plaats maken vóor de volmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde [41]). In QDV verklaart hij het niet kunnen samengaan van doodzonde en genade het eerst weer vanuit het bevrijdend aanwezig komen van de genade [42]); vervolgens uit het vernietigend binnenkomen van de zonde [43]).

Tenslotte drukt Sint Thomas ook hier zijn gedachten nog eens uit door het woord *amittere*-verliezen. Het citaat uit ST heeft een speciale waarde omdat hij daar uitdrukkelijk de genade op eenzelfde lijn plaatst met de caritas. Eén daad van de begenadigde mens waarin hij volledig gestalte geeft aan de actuele zonde is namelijk voldoende om tegelijk én de genade én de theologale liefde te verliezen [44]).

Uit deze analyse is nu wel duidelijk dat Sint Thomas voor de weergave van de verhouding tussen caritas (genade) én doodzonde steeds varieert op eenzelfde metaphysisch thema: wat onderling tegengesteld is kan niet samenbestaan in eenzelfde subject [45]). Naderhand zullen wij nog zien hoe deze formuleringen van Sint Thomas logisch aansluiten *bij* en één geheel vormen *met* zijn beschrijving van de zonde als afwending van God en heenwending naar de schepselen *(aversio a Deo et conversio ad creaturas)*. Dan eerst kunnen wij Sint Thomas' opvatting over de verhouding van caritas en zonde in zijn volheid weergeven.

Wij moeten nu echter eerst spreken over de caritas als 'forma' van de deugden. Het schuldig afwezig zijn van deze caritas brengt nl. grote gevolgen mee voor zijn beschrijving van de doodzonde.

### b. De schuldige afwezigheid van de caritas als 'forma' van alle deugden én doodzonde

Dat de caritas *alle* deugden doordringt, ze informeert, moet tot gelding komen op ieder moment van het geestelijk leven, van het leven uit genade dat geconcretiseerd wordt in een deugden-leven. Ofschoon het in de tegenstelling van de doodzonde tegenover iedere afzonderlijke deugd uiteindelijk

---

[39]) ST 1/2, 85, 5 ad 3: „peccatum actuale... ex parte culpae privat gratiam, quae datur homini ad rectificandum animae actus..." Zie ook: QDM 7, 1 c; ST 3, 87, 2 ad 3.

[40]) ST 3, 86, 3 c: „Omne... peccatum mortale contrariatur gratiae, et excludit eam."

[41]) ST 3, 87, 4 ad 3: „peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiae..." Zie ook: ST 1/2, 78, 2 c en ad 1.

[42]) QDV 12, 1 ad 6: „gratia... ab omni peccato... liberat..."

[43]) QDV 28, 2 ad 1: „ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio..."

[44]) ST 1/2, 75, 4 c: „per unum actum peccati homo amittit gratiam vel caritatem". - Zie ook: IV Sent 14, 2, 1 sol. 2; QDV 27, 1 ad 9; ST 3, 50, 2 c.

[45]) ST 2/2, 24, 12 c: „unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur; vgl: I Sent 17, 2, 1 sol: „...nulla forma destruitur, nisi... ex contrario agente..."; vgl: III Sent 31, 1, 1 ad 5; verder: QDV 14, 7, c: „nihil expellitur nisi per suum oppositum"; ST 3, 87, 2 c: „...unumquodque tollitur per suum oppositum."

gaat om de caritas, maken wij toch een onderscheid tussen de caritas als 'forma' van het *geloof* en de caritas als 'forma' van de andere deugden. Samen met het geloof, maar fundamenteler dan het geloof, vormt immers de caritas het fundament van het geestelijk leven. Wij noemen dit de grond-optie voor God. Deze grond-optie voor God nu neemt concrete vormen aan in de particuliere waarde-keuzen van de begenadigde mens in de afzonderlijke deugdzame daden. Wanneer de begenadigde mens echter in een verkeerde particuliere waarde-keuze daarin gestalte geeft aan een volmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde, betekent dit dus dat door die doodzonde hem de caritas op schuldige wijze ontbreekt. Maar de caritas is 'forma' van alle deugden. Bijgevolg is door die ene doodzonde ook het geloof zonder 'forma' en ook alle andere deugden. Op de achtergrond van Sint Thomas' denken speelt ook hier weer het metaphysisch beginsel mee: wat onderling tegengesteld is kan niet samenbestaan in eenzelfde subject [45]).

Aan de hand van een analyse der teksten zullen wij nu nagaan of wij in dezen consequent met Sint Thomas hebben meegedacht. Daartoe bestuderen wij eerst een serie teksten waarin tot uiting komt dat de caritas in zoverre ze het *fundament* is van het geestelijke leven door *iedere* doodzonde wordt afgebroken. Daarna zien wij enkele teksten waaruit duidelijk wordt dat de caritas als *voltooiing* (consummatio) van het geestelijk leven door *iedere* doodzonde bederft, verwordt (corruptio).

### 1. *Afbraak van de caritas als fundament van geestelijk leven én doodzonde*

De jonge commentator van de Sententies laat ons niet lang in het onzekere omtrent de juistheid van ons meedenken. Hij schrijft kort en bondig: „...fidei informi accidit habere aliquid repugnans caritati..." [46]). In het vormloze geloof zit dus iets dat tegengesteld is aan de caritas. De reden waarom het geloof zonder zijn forma, de caritas, is, moet worden gezocht bij de gelovige. De grond-optie immers waarin de gelovige gestalte geeft aan een doodzonde is tegengesteld aan de caritas. Elders legt Sint Thomas deze gedachte dan als volgt uit: dat iemand een geloof heeft zonder liefde moeten wij toeschrijven aan de doodzonde, welke deze ook mag zijn [47]) [48]).

In QDV ontmoeten wij nog eens het princiep dat wat onderling tegengesteld is niet kan samenbestaan in eenzelfde subject. Nu echter van beide gezichtspunten uit toegepast op de caritas als fundament van geestelijk leven. Als de doodzonde de caritas ontneemt aan het geestelijk fundament en bijgevolg het geloof 'informis' (vormloos) achterlaat, dan moet de theo-

---

[46]) III Sent 34, 2, 2 sol. 2: „fidei informi accidit habere aliquid repugnans caritati."

[47]) IV Sent 1, 2, 6 sol 1 ad 3: „informitas fidei... proveniebat ex aliquo quod erat contrarium saluti, scilicet ex peccato mortali."

[48]) IV Sent 46, 2, 3 sol 3 ad 1: „huic (fidei formatae) non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale."

logale liefde op haar beurt ook weer die 'informitas' (die vormloosheid) weggenomen [49]) [50]).

Tien jaar later is hij nog evenzeer overtuigd van het dynamisme van de caritas als fundamenteel beginsel van geestelijk leven. Wie dan ook dit grond-gegeven van zijn toewenden naar God intact laat wordt niet geoordeeld juist omdat hij in geen enkele particuliere toewending naar het schepsel aan de volmaakte actuele zonde gestalte heeft gegeven. Alleen de doodzonde immers ontneemt aan het geestelijk leven zijn basis-structuur [51]). Door iedere doodzonde dus wordt het fundament van geestelijk leven weggenomen.

Het begrip 'fundament' roept bij Sint Thomas ook de gedachte op aan 'verwoesting' (eversio; destructio) om de schuldige afwezigheid van de caritas uit te drukken. Het door de caritas werkdadige geloof kan nl. op verschillende wijzen de onder-structuur vormen van de particuliere waardekeuzen van de begenadigde mens voor het schepsel. Wij zullen dat nog nader zien bij het behandelen van de dagelijkse zonde. Een particuliere keuze echter die aan een doodzonde gestalte geeft staat ook wel als een bovenbouw in verhouding tot een onderbouw maar dan juist zo dat door die verkeerde keuze deze onderbouw tot een ruïne wordt [52]). De doodzonde is niet alleen een verkeerde bovenbouw maar ook een fundamentele vernietiging van de onderbouw. Wij zullen nog zien dat dit laatste bij de dagelijkse zonde juist niet het geval is [53]). De particuliere keuze van de begenadigde mens voor een schepsel-goed als hoogste goed vernietigt het fundament van geestelijk leven. Een dergelijke keuze legt zelfs een ander fundament [54]).

De caritas is echter niet alleen fundament van het geestelijk leven, zij is er ook de voltooiing van (consummatio). Ook als voltooiing van geestelijk leven wordt de caritas zo diep aangetast door de doodzonde dat deze ze bederft. Wij zullen nu de teksten analyseren die hierop betrekking hebben.

### 2. *Verwording van de caritas als voltooiing van geestelijk leven én doodzonde*

De caritas maakt de deugden tot deugdzaamheid. Als zodanig is ze voltooiing van geestelijk leven; zij is de 'forma' van alle deugden. De vijf-en-

---

49) QDV 14, 7 ad 8: „fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum." Zie ook: ST 2/2, 7, 2 ad 2.

50) QDV 14, 7 ad 4: „adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas per caritatem." Zie ook: t.a.p. c; ST 2/2, 6, 2 ad 3.

51) Joh 3, 3 n. 486: „fundamentum non est fides informis, sed formata, quae per caritatem operatur dicit Dominus... qui credendo in eum, per caritatem tendit, non judicatur: et hoc, quia non peccat mortaliter, per quod tollitur fundamentum." Zie ook: ST 2/2, 4, 4 c en ad 4.

52) IV Sent 21, 1, 2 sol 1 ad 2: „aliquid super fundamentum poni... dicitur esse super, quod est post; ...et sic etiam mortalia possunt superaedificari, quae fundamentum destruunt.

53) Zie ons artikel: *Caritas als particuliere optie voor God én dagelijkse zonde* in de volgende aflevering van dit tijdschrift.

54) I Cor 3, 2 n. 158: „in his finem constituat; et cum hoc sit peccatum mortale, per hoc homo non superaedificat sed, everso fundamento, aliud fundamentum collocat."

veertig-jarige Thomas stelt zich nu expliciet de vraag of doodzonde kan samengaan met deugden. In zoverre zijn antwoord ons probleem betreft zijn de teksten zeer expliciet. Wij dienen er echter op te letten dat hij de deugden in verband met de doodzonde juist vanuit theologisch standpunt beschouwt. Iedere deugd kan theologisch eerst deugd worden genoemd als ze 'geïnformeerd' wordt door de caritas. Door iedere doodzonde echter wordt de caritas buiten gesloten. Bijgevolg wordt door iedere doodzonde het theologisch deugd-zijn van de deugden buiten gesloten. Er blijft wel een deugdhabitus maar door de schuldige afwezigheid van de caritas is die vormloos en kan bijgevolg niet meer komen tot een deugdzame daad. Deze vormloosheid ('informitas') van de deugden vindt weer zijn reden in het feit dat iedere doodzonde tegengesteld is aan de caritas [55]).

Uitgaande van enkele citaten uit het Sententie-commentaar zullen wij deze centrale gedachte van Sint Thomas nader toelichten.

In het tweede boek der Sententies maakt hij met betrekking tot onze vraagstelling de moeilijkheid dat er op het niveau van de deugd geen verschil schijnt te bestaan tussen een doodzonde en een dagelijkse zonde. Een zonde immers die de deugd wegneemt is een doodzonde. Welnu — redeneert hij verder — *iedere* zonde neemt de deugd weg en bijgevolg is iedere zonde doodzonde en bestaat er geen dubbele verschijningsvorm van de actuele zonde.

Zijn antwoord op deze moeilijkheid laat niets te wensen over. Alleen in de doodzonde is als wezenseigenschap verdisconteerd het schuldig afwezig zijn van de deugd-habitus. In de dagelijkse zonde is dit niet het geval [56]).

In het vierde boek vinden wij dezelfde gedachte aldus geformuleerd: De deugd, gezien als habitus, is slechts bij een doodzonde aan bederf onderhevig [57]).

Dat de deugd-habitus door de doodzonde wordt weggenomen (tollitur), buitengesloten (excluditur), bedorven (corrumpitur) schrijft hij weer toe aan het reeds vaker geciteerde princiep: wat onderling tegengesteld is kan niet samenbestaan in eenzelfde subject [45]). In QDM past hij dit uitdrukkelijk toe op de deugden [58]).

De moeilijkheid ligt echter in de verhouding van de deugd-habitus tot de caritas. De vraag is nl. of Sint Thomas in deze citaten spreekt over het dood-zonde-zijn van *iedere* doodzonde of slechts van *een* bepaalde zonde.

---

[55]) ST 1/2, 71, 4 c: „si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes: et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, quantum ad hoc quod sunt virtutes." - Vgl.: ST 1/2, 63, 2 ad 2; III Sent 27, 2, 4 sol 4 ad 1.

[56]) II Sent, 42, 1, 4 ad 1: „dicendum, quod veniale non corrumpit virtutem quantum ad habitum, hoc enim mortalis est proprium."

[57]) IV Sent 16, 3, 2 sol 4 ad 1: „virtus secundum habitum non (corrumpitur) nisi per peccatum mortale."

[58]) QDM 14, 2 ad 3: „aliquod peccatum tollit virtutes... directe per contrarietatem ad virtutem; et sic tollit virtutes gula quae est peccatum mortale, sicut et caetera peccata mortalia."

Als het eerste het geval is dan sprak hij hierover in de ST [58]) over het schuldig buitensluiten van de caritas als voltooiing van het deugdenleven tot deugdzaam leven.

In QDM geeft Sint Thomas het antwoord op deze vraag die voor zijn opvatting van de zonde van kapitaal belang is. Om evenwel zijn antwoord in zijn volledige draagwijdte te kunnen verstaan moeten wij eerst de vraagstelling weergeven die hij formuleert met betrekking tot het dood-zondezijn van de gulzigheid (gula). Het schijnt nl. dat deze verkeerde waardering van een voor ons lichaam noodzakelijke waarde gestalte geeft aan een volmaakt actuele zonde. In de gula is immers een handeling verdisconteerd die de corruptie van de deugd inhoudt omdat die handeling het deugd-midden (medium virtutis) bederft. Wij hebben dus in de gula te doen met een concrete verschijningsvorm van de doodzonde [59]).

De oplossing van Sint Thomas stoot hier door naar het wezenseigene van iedere doodzonde. Hij beweert nl. dat het bij de doodzonde om de deugd-habitus gaat. Welnu: deze deugd-habitus hoeft slechts plaats te maken voor die zonde-vorm welke tegengesteld is aan de caritas. En wel in zoverre als deze caritas het forma-zijn van alle deugden voor zich opeist. Vandaar dat alleen een gula-handeling die doodzonde is het deugdmidden in de *grondhouding* (in habitu) aantast en bederft [60]).

Wat dus in de deugd-habitus door deze en door iedere doodzonde wordt weggenomen en bedorven is het habitus-zijn van het deugd-midden, haar deugdzaamheid: de deugd (juist als medium virtutis *in habitu*) deugt niet meer (corrumpitur). Dit gebeurt slechts door iets dat tegengesteld is aan de caritas in zoverre de caritas de deugdzaamheid verleent aan iedere deugd. Bij de dagelijkse zonde wordt dit medium virtutis *niet* aangetast in *habitu* maar in *actu* [61]).

Voor Sint Thomas is dus het privatief niet-zijn, de schuldige afwezigheid van de caritas-forma op het vlak der deugden het wezenseigene van iedere doodzonde. Op dit punt kunnen wij dus gerust zijn.

Maar ook onze verdere conclusie dat nl. in iedere doodzonde de aversio a Deo correspondeert met de conversio ad creaturas onderschrijft hij volledig. Volgens Sint Thomas *neemt* iedere doodzonde, dus ook deze zonde van gula, de deugd-habitus *weg* omdat de gula *tegen* de deugd is [58]). Dit algemeen beginsel (deugd-habitus en doodzonde kunnen niet samen bestaan) verklaart hij nu verder uit het feit dat iedere doodzonde tegen de caritas is. Het tegen-de-deugd-zijn van iedere doodzonde valt samen met

---

59) QDM 14, 2, obj 3: „omne quod corrumpit medium virtutis corrumpit virtutem quae in medio consistit, et per consequens est peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis... Ergo gula est peccatum mortale."

60) QDM 14, 2 ad 3: „habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent; et secundum hoc gula quae est peccatum (mortale)... corrumpit medium virtutis in habitu..."

61) QDM 7, 1 ad 4: „...ille qui peccat venialiter non fruitur creatura, sed utitur ea; refert enim ea habitu in Deum, licet non actu." ST 1/2, 88, 1 ad 3: „...ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu."

het tegen-de-caritas-zijn. Het schuldig afwezig zijn van de habitus virtutis betekent dus uiteindelijk het schuldig afwezig zijn van de caritas als forma of van het medium virtutis *in habitu*. Dit samenvallen van deugden en caritas bij de afwending van God in de doodzonde is voor Sint Thomas zo vanzelfsprekend dat hij zonder meer kan zeggen dat bij iedere doodzonde *alle* deugden worden weggenomen zonder er uitdrukkelijk bij te vermelden dat hij dan spreekt over de deugden onder theologisch opzicht: in zoverre ze nl. worden geïnformeerd door de caritas [62]).

In het derde boek van de Sententies ontmoeten wij ook weer het woord *verliezen* (amittere) en *uitdrijven* (expellere) om aan te geven dat bij iedere doodzonde *alle* deugden teloorgaan of uitgedreven worden [63]) [64]).

In QDM zegt hij van de ijdele roem dat deze, inzoverre ze doodzonde is, de mens innerlijk van zijn deugden berooft [65]). Blijkbaar zijn dus alle zonden gelijk: ze beroven van *alle* deugden.

De moeilijkheid welke uit deze gelijkheid van de zonden naar voren springt biedt Sint Thomas de gelegenheid om zijn gedachte iets nader te omschrijven hetgeen voor ons een begin van een synthese betekent. Als immers *iedere* doodzonde *alle* deugden wegneemt, dan zijn alle doodzonden in hun morele grootte gelijk. Feitelijk is dit echter niet het geval.

Alle zonden zijn *gelijk* in zoverre ze allen *tegen* het 'medium virtutis *in habitu*' zijn; *ongelijk* echter in zoverre deze bepaalde zonde tegen deze bepaalde deugd is. De wortel van deze ongelijkheid binnen de gelijkheid is weer te zoeken in het princiep dat hetgeen onderling tegengesteld is niet kan samenbestaan in eenzelfde subject [45]). Iedere doodzonde is immers, juist omdat het deze bepaalde doodzonde is, ook nog tegengesteld aan zijn corresponderende deugd [66]). *Per se* is deze doodzonde tegengesteld aan deze deugd; *per accidens* is deze doodzonde tegengesteld aan alle deugden.

Vandaar ontdekken wij in de oppositie-verhouding tussen doodzonde en deugd een dubbele wijze van buitensluiten. Iedere doodzonde berooft nl. *indirect* van alle deugden door het wezenseigene van de doodzonde; *direct* berooft zij van de corresponderende deugd-habitus omdat deze tegengesteld is aan deze bepaalde doodzonde [67]) [68]).

Deze *rechtstreekse* oppositie tussen de doodzonde en de corresponderende deugd-habitus zullen wij verder belichten vanuit hetgeen Sint Thomas zegt

---

62) II Sent 42, 2, 5 ad 5: „quodlibet peccatum mortale (tollit) omnes virtutes..."

63) III Sent 36, 1, 5 ad 4: „Aliquis... per actum peccati mortalis perdit omnes habitus virtutum..."

64) III Sent 36, 1, 2 ad 6: „peccatum mortale... expellit virtutem..."

65) QDM 9, 2 ad 2: „inanis gloria interiora hominis aufert... quantum ad ipsos interiores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria nisi secundum quod est mortale peccatum."

66) IV Sent 14, 1, 1 sol. 3: „...cum virtus sit peccato contrarium, maxime repugnat ei prout est in eodem subjecto."

67) II Sent 42, 2, 5 ad 5: „...quamvis quodlibet peccatum mortale tollat omnes virtutes... unum peccatum tollit per se illam virtutem cui opponitur, sed quasi per accidens aliam virtutem."

68) II Sent 42, 1, 2 ad 4: „...quolibet actu peccati mortalis quaelibet virtus privetur, non tamen eodem modo."

over de boetvaardigheid. In het citaat moet de doodzonde plaats maken voor de deugd. Dat doet natuurlijk geen afbreuk aan de eerste bewering: dat nl. de deugd moet plaats maken voor de zonde (vgl. [45]). Integendeel: zo wint de toelichting nog aan objectiviteit en volledigheid.

Iedere deugd als zodanig — zegt Sint Thomas — verdrijft de zonde die aan haar is tegengesteld. Vandaar heeft de boetvaardigheid als deugd slechts één zonde formeel tot opponent en wel de onboetvaardigheid [69]).

Volgens dit beginsel nu zal alleen die deugd *alle* zonden formeel tot opponent hebben welke *rechtstreeks* met geen enkele doodzonde als doodzonde kan samengaan. Wij weten reeds dat deze deugd de caritas is, de 'forma' van alle deugden. De theologale liefde staat m.a.w. tot iedere doodzonde *als doodzonde* in oppositie en sluit bijgevolg iedere doodzonde uit.

Tevens weten wij hoe de veelheid van deugden door de caritas gebundeld wordt in één toewending naar God via de veelheid van concrete schepselwaarden. Als God wordt prijsgegeven is daarin dan ook een schuldige afwezigheid van de caritas verdisconteerd omdat dit prijsgeven rechtstreeks is tegengesteld aan de caritas. Op *directe wijze* worden de deugden dus door iedere doodzonde van hun 'forma' beroofd. *Indirect* houden zo alle deugden op deugden te zijn in de theologische zin van het woord: ze worden beroofd van hun deugdzaamheid.

Bovendien neemt iedere doodzonde, omdat ze deze bepaalde doodzonde is, rechtstreeks haar eigen formeel tegengestelde deugd-habitus weg.

Het is nu niet meer moeilijk om vanuit de samenhang van deze gedachten te komen tot het begin van een synthese tussen het aversio-aspect en het conversio-aspect van de doodzonde vanuit de caritas. Ofschoon immers iedere doodzonde *alle* deugden wegneemt, zijn toch niet alle doodzonden gelijk. Omdat de begenadigde mens immers via een veelheid en verscheidenheid van schepsel-waarden zich moet toewenden naar God beschikt hij over een veelheid van deugden. Zo kan hij echter ook in zijn concrete pogingen om zich via de schepselen naar God te wenden tot een veelheid en verscheidenheid van doodzonden komen. De veelheid van particuliere deugddaden rond geschapen waarden (medium virtutis) wordt echter gebundeld door de caritas tot de eenheid van de fundamentele toewending naar God (medium virtutum in habitu). Wanneer nu die particuliere deugd-daad rond de schepselwaarden tegen God is dan valt deze keuze voor het schepsel samen met het tegen-de-caritas-zijn en is dus doodzonde. De begenadigde agens wendt zich dan af van God op grond van het buitensluitingsprincíep [45]) en berooft zich ipso facto van de caritas. De deugden zijn dan op schuldige wijze beroofd van hun bundeling (caritas) en blijven bijgevolg ont-bundeld, vormloos (informis) achter. Maar aangezien het doodzondezijn niet te scheiden is van deze of die bepaalde doodzonde moet de particuliere deugd-habitus als zodanig ook nog rechtstreeks plaats maken voor deze particuliere doodzonde als zodanig. Sint Thomas denkt hierbij aan het

69) IV Sent 14, 1, 1 sol. 3 ad 1: „omnis virtus expellit peccatum oppositum formaliter quantum ad suum actum primum, qui est informare subjectum; ... ideo poenitentia... non opponitur omni peccato formaliter, sed alicui tantum, quod est impoenitentia..."

voorbeeld van ongeloof [70]). Een citaat uit QDV vat deze gedachten samen in een benadering vanuit de genade als bron van geestelijk leven: „Secundum conversionem peccata ab invicem distinguuntur; sed in aversione sunt connexa inquantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis opponuntur vertutes et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur. Ex parte aversionis omnia remittuntur per unum quod est gratia" [71]).

Het eigene van de doodzonde is dus niet het schuldig afwezig zijn van die of die concrete deugd-habitus maar het schuldig afwezig zijn van de caritas als bundeling van alle deugdkracht in die ene toewending naar God via de geschapen waarden. Door die schuldige afwezigheid deugen de deugden niet meer en is dus het geestelijk leven bedorven omdat het beroofd is van zijn voltooiing: de caritas.

In een volgend punt zullen wij nu zien hoe Sint Thomas ook de definitie van de zonde als een tegen-de-wet zijn terugvoert tot een schuldig ontbreken van de caritas als volheid van de wet. Dit betekent dan weer een stap dichter bij een synthetische opvatting van de zonde vanuit de caritas.

**c. De schuldige afwezigheid van de caritas als volheid van de wet én doodzonde**

De caritas is niet alleen 'forma' van alle deugden zij is ook de volheid van de wet (plenitudo legis) en doel van de wet (finis legis). De doodzonde die wezenlijk een schuldige afwezigheid van de caritas is zal dan ook een tekortkomen zijn aan de volheid van de wet en een missen van het doel van de wet. Dit laatste aspect behandelen wij eerst in ons tweede artikel in dit tijdschrift. Wij spreken nu slechts over de doodzonde als schuldige afwezigheid van de caritas in zoverre deze de volheid van de wet is.

Nu is het merkwaardig dat Sint Thomas aan dit aspect van de doodzonde weinig aandacht besteedt. Wel kent ook hij de definitie van zonde als een 'contra-legem' zijn, parallel aan 'contra caritatem'. Omdat wij in het voorafgaande de 'privatio caritatis' zagen als de noodzakelijke pendant van 'contra caritatem' zou men terecht verwachten dat het 'contra legem' zijn van de doodzonde als pendant heeft de 'privatio legis'. Kwantitatief zijn er echter zeer weinig teksten over de doodzonde als privatio legis. Als wij ons nu afvragen wat daarvan de reden is zullen wij ontdekken dat Sint Thomas de toewending (contra) en de afwending (privatio) niet ziet als twee afzonderlijke momenten van de doodzonde maar als één homogene daad die wij in het Nederlands zouden kunnen uitdrukken met het woord 'omwending'.

---

70) QDV 14, 7 ad 8: „fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum."

71) QDV 27, 5 ad 8: „Secundum conversionem... peccata ab invicem distinguuntur: sed in aversione sunt connexa inquantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur; et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur... Ex parte... aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia." Zie ook: III Sent 36, 1, 5 ad 2; IV Sent 14, 2, 1 sol. 3 ad 2.

In een eerste punt zullen wij nu zien hoe Sint Thomas uitgaat van de definitie van Augustinus en daarbij aan de uitdrukking 'contra legem' de zeggingskracht verleent van conversio en aversio. In een tweede punt zullen wij enkele teksten analyseren die op dit thema variëren om tenslotte in een derde punt te zien hoe hij het *contra legem* en de *privatio legis* via de deugddaden terugvoert op de caritas als de volheid van de wet.

*1. Conversio en aversio: één homogene daad*

In de ST neemt de vijf-en-veertig-jarige Thomas Sint Augustinus' definitie van zonde onder de loupe. Daartegen formuleert hij de volgende objectie: deze definitie van de doodzonde is onvolledig. Er wordt immers met geen woord gerept over de aversio waarin toch het wezen van de doodzonde bestaat [72]).

Om zijn moeilijkheid nog grondiger te funderen citeert hij nog twee definities van Augustinus waarin deze de zonde wel omschrijft vanuit het doel zonder evenwel te gewagen van aversio [73]).

De moeilijkheid voor Sint Thomas is deze: een definitie van de zonde die alleen maar het aspect van conversio insluit kan niet het wezen van de doodzonde uitdrukken. Zijn oplossing bestaat nu hierin dat hij in het conversio-aspect van Augustinus' definitie (contra legem) toch het aversio-aspect ontdekt.

Daarom begint hij met erop te wijzen dat het contra legem-zijn van de doodzonde de aversio impliceert [74]).

Tegen deze achtergrond krijgt ook een citaat uit ST meer reliëf: „Manifestum est... quod hoc ipsum quod est non subjici Deo (dus: contra legem Dei), habet rationem peccati mortalis: hoc enim est *averti* a Deo" [75]).

Wij begrijpen dan waarom Sint Thomas in het contra legem-zijn van de doodzonde de aversio opneemt. Hij splitst niet langer de doodzonde in een aversio en een conversio maar ziet ze als één homogene daad: „Augustinus in definitione peccati posuit... quod pertinet ad rationem mali (nl. de aversio), quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam" [76]).

Toch komen er bij Sint Thomas teksten voor waarin naast het contra legem-zijn van de doodzonde ook aandacht gevraagd wordt voor de priva-

---

[72]) ST 1/2, 71, 6 obj. 3: „peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine: nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem... Sed in praemissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum."

[73]) T.a.p.: „unde et Augustinus..., per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *'peccare nihil est aliud quam, neglectis aeternis, temporalia sectari'*: et (alibi)... dicit quod *'omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis'."*

[74]) ST 1/2, 71, 6 ad 3: „Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit, 'contra legem aeternam', tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes."

[75]) ST 2/2,162, 5 c: „Manifestum est... quod hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis: hoc enim est averti a Deo."

[76]) ST 1/2, 71, 6 c: „...Augustinus in definitione peccati posuit... quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, 'contra legem aeternam'."

tio legis[77]), maar steeds zo dat de homogeniteit van de ene zonde-daad zorgvuldig in de formulering tot uitdrukking wordt gebracht.

*2. Variaties op de homogeniteit van de conversio en de aversio*

In het Sententie-commentaar richtte Sint Thomas reeds zijn aandacht op de definitie van Sint Augustinus. Hij maakt ons attent op de twee bekende elementen die in de doodzonde moeten aanwezig zijn. Door tegen de wet te misdoen berooft de zondaar zich op schuldige wijze van de wet die de mens naar God toewendt door hem voor te lichten. Deze 'privatio legis' vindt hij terug in het 'contra legem' van Augustinus[78]).

Dezelfde gedachte geeft hij nog in een andere variatie weer als hij zegt dat wie tegen de wet misdoet daardoor van de wet afgebogen wordt. Het habitueel afgebogen staan van de wet is doodzonde[79]).

In QDV drukt hij deze gedachte nog markanter uit: „....ratio superior peccat (mortaliter) per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis (de eeuwige wet nl.) ...contra eas faciendo"[80]).

In de ST gebruikt hij 'wegnemen' (tollitur), dat hij ook voor de caritas gebruikte. Ook hier geeft hij ermee aan dat bij de doodzonde de wet als goddelijke richtlijn voor het menselijke handelen op schuldige wijze afwezig is[81]).

Hoe veel Sint Thomas eraan gelegen is het 'contra legem' van Augustinus terug te voeren tot 'contra caritatem' blijkt uit de moeilijke en ingewikkelde argumentatie die hij zich getroost om de 'apostasia' te verstaan als een zonde tegen de caritas[82]). Het gaat niet om een apostasie van het geloof

---

77) T.a.p.: „peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius...; sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio... attenditur per comparationem ad aliquam regulam; ... Regula autem voluntatis humanae est... lex aeterna..."

78) II Sent 35, 1, 2 sol.: „peccatum dicit malum quod in operatione consistit; unde ad rationem peccati duo concurrunt... Defectus autem ille qui causat rationem mali in peccato... est defectus rectitudinis in actu, per quam dirigebatur in finem. Finis autem rationalis naturae ultimus, quem praecipue theologus considerat, est ipsa beatitudo aeterna, ad quem finem lex divina nos dirigit sicut instruens... In prima descriptione (S. Augustini)... tangitur *privatio* illius dirigentis quod instruendo dirigit, scilicet legis, cum dicitur quod fit *'contra Domini legem'."*

79) II Sent 24, 3, 5 ad 1: „peccatum superioris rationis est per hoc quod deflectitur... a rationibus aeternis... simpliciter, sicut in mortali peccato, per quod deflectitur quis a lege Dei actu et habitu... faciens... contra eam."

80) QDV 15, 5 ad 1.

81) ST 1/2, 74, 9 ad 2: „in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad... rationes aeterna(s); Uitg. Vivès heeft wél *totaliter;* Marietti niet.

82) ST 2/2, 12, 1 c: „apostasia importat retrocessionem quandam a Deo. ...diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur. Primo namque conjungitur homo Deo per fidem; secundo per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum praeceptis ejus; tertio per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia... Remoto autem posteriori, remanet prius, sed non convertitur... Contingit... aliquem apostare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis... (Tali apostasia existente) adhuc potest re-

maar om een apostasie van de wet in zoverre de wil zich niet wenst te onderwerpen aan Gods geboden [83]. Een dergelijke apostasie is een zonde van hoogmoed die opgesloten zit in ieder afwijzen van Gods geboden [84] [85]. Een dergelijke hoogmoed is steeds tegen de caritas omdat het een spreken tegen God is die in zijn Wet een beroep doet op de mens [86].

Wij zien hoe Sint Thomas in deze teksten reeds van het niveau der wet overgaat naar het niveau van de caritas. Wij zullen nu nog aan de hand van zijn uiteenzetting over de correctio fraterna als gebod zien hoe hij juist via de deugd-daden van het niveau van de wet komt op het niveau van de caritas. Op zo een wijze afwijken van de wet dat het doodzonde is staat gelijk met de verwording van de liefde als volheid van de wet.

### *3. Deugd-daad als overbrugging van wets-niveau en caritas-niveau*

Sint Thomas gaat er steeds van uit dat de wet deugddaden voorschrijft. Zo schrijft de wet b.v. voor daden van rechtvaardigheid te stellen: het rechtvaardige te doen: *iustum* facere. Dat de mens echter een dergelijke daad van rechtvaardigheid ook *iuste*-rechtvaardig voltrekt komt van de caritas.

Voor de oude Thomas — en niet minder voor de jonge — is er nu een voorschrift van de wet, een gebod, dat de broederlijke vermaning verplichtend stelt inzoverre dit een deugd-daad is [87].

Deze bewering is in feite dus niets anders dan een concrete toepassing van zijn opvatting over de verhouding tussen geboden en deugden. Als hij zich dan ook afvraagt waarom die broederlijke vermaning een verplichtend karakter heeft dan zegt hij dat „praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum" [88]. Wil de deugddaad nu aan de eis van het gebod voldoen dan moet in die deugddaad het doel van dit gebod verdisconteerd liggen maar ook alle omstandigheden die met de realisatie van dat doel overeenkomen. Als in de deugd-daad de omstandigheden zozeer verwaarloosd worden dat het doel van de wet wordt gefrustreerd dan gaat de deugd totaal teloor en

---

manere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur."

83) ST 2/2, 12, 1 ad 1: „objectio illa procedit de secunda apostasia, quae importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali." Zie ook: IV Sent 17, 2, 1 ql. 2 sol. 1; ST 1/2, 79, 1 c; ST 1/2, 86, 2 c.

84) ST 2/2, 12, 1 c: „Contingit... aliquem apostare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis."

85) ST 2/2, 12, 1 obj. 1: „...quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. 10 (v. 15)...: Initium omnis peccati superbia. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

86) ST 2/2, 162, 5 ad 2: „superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinae: inquantum scilicet superbus non se subiicit divinae regulae, prout debet."

87) ST 2/2, 33, 6 ad 2: „de correctione fraterna datur praeceptum, secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini." Zie ook: IV Sent 19, 2, 2 sol. 1.

88) ST 2/2, 33, 2 c.

er ontstaat een daad die niet meer voldoet aan de eis van het gebod en dus tegen de wet is [89]).

Deze algemene opvatting past hij ook toe op het gebod van broederlijke vermaning en de deugddaad van broederlijke vermaning. Het doel van de deugd-daad der broederlijke berisping is de verbetering van de berispte. Dat valt dus onder de verplichitng van het gebod in zoverre die broederlijke berisping voor de verbetering van de evenmens noodzakelijk is [90]).

Op dit punt aangekomen maakt Thomas nu een moeilijkheid. Bij de oplossing daarvan blijkt hoe hij het wets-niveau terugbrengt op het caritas-niveau.

De moeilijkheid die hij zich maakt is de volgende: Als de broederlijke berisping een gebod van God is dan is het achterwege laten van een berisping doodzonde. Toch zijn er heiligen die de berisping achterwege hebben gelaten. Toch kan er in heiligen geen doodzonde zijn en moet dus het achterwege laten van de berisping niet tegen het gebod zijn want anders zou het doodzonde zijn.

Op deze moeilijkheid gaat hij nu antwoorden. Het achterwege laten van de berisping zou slechts doodzonde zijn als het tegen de caritas is [91]).

Uiteindelijk is het overtreden van een wetsvoorschrift, een gebod, slechts doodzonde in zoverre de deugddaad die door dit gebod wordt voorgeschreven feitelijk een daad tegen de caritas wordt.

Met de definitie van doodzonde als 'contra legem' kan Thomas toch blijkbaar geen vrede nemen. Telkens als hij deze definitie hanteert voert hij de wet terug op de caritas en ziet hij de doodzonde uitindelijk toch steeds als schuldige afwezigheid van de caritas als volheid van de wet [92]).

Langs drie kanten hebben wij nu door tekst-analysen Thomas' opvatting van de doodzonde trachten te achterhalen. Wij zagen hoe hij het wezen-

---

[89]) ST 2/2, 33, 2 c: „actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis; in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum."

[90]) T.a.p.: „Correctio... fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem." Zie ook: ST 2/2, 33, 6 c.

[91]) ST 2/2, 33, 2 ad 3: „praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando... haec (timor vel cupiditas) ita dominentur in animo quod fraternae caritati praeponantur."

[92]) QDM 7, 1 ad 1: „...est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius... et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati (peccatum est dictum... contra legem aeternam) perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis..."

lijke van doodzonde steeds zocht op het niveau van de caritas: caritas als begenadiging; caritas als 'forma' van alle deugden; caritas als volheid van de wet. Het wezenlijke van de doodzonde ligt dus in het verbreken van de caritas als trait d'union tussen de begenadigde mens en God als zijn uiteindelijk doel. In een laatste punt zullen wij dit nu toelichten.

**d. Verbreken van de caritas als trait d'union met God én doodzonde**

Aan de caritas, de theologale liefde, komt het toe van iedere menselijke toewending *naar* God, uiteindelijk doel van de begenadigde mens, een binding *met* God te maken. In de doodzonde mislukt dit totaal. De doodzonde is dus wel meer dan alleen maar een afwending van God. Het is ook een totale breuk van de caritas als trait d'union met God, einddoel van de begenadigde mens [93]). De benadering van de doodzonde als afwending van God vervolledigt Sint Thomas dan ook met een nadere explicitatie vanuit de caritas. De doodzonde bestaat voor hem wezenlijk in het verbreken van deze caritas als trait d'union tussen de begenadigde mens en God, zijn uiteindelijk doel.

Uit het vierde boek van de Sententies lichten wij een citaat waarin hij, zonder er dieper op in te gaan, de aversio en het verbreken van de caritas naast elkaar noemt [94]). Ook elders in hetzelfde werk zet hij aversio en caritas-breuk zonder meer naast elkaar [95]).

Maar in QDV brengt hij deze aversio in verband met de genade. Op het eerste gezicht kan dit bevreemding wekken. Wij zouden verwachten dat hij de aversio-gedachte nader aanvult vanuit de caritas. Hij doet het echter vanuit de genade. Wij hebben er echter reeds eerder in dit artikel op gewezen in welke zin caritas en genade door Sint Thomas op dit niveau door elkander worden gebruikt: de caritas is nl. het formeel effect van de genade. Hier gebruikt hij *genade* om aan te geven dat de zondaar zich niet vanuit een doodzonde-houding zonder meer naar God kan wenden om de aversio van de doodzonde ongedaan te maken maar dat hij dat slechts kan doen via de genade [96]). De genade verbindt de mens met God door de caritas. Wij volstaan hier met aan de hand van een enkel citaat aan te geven hoe de genade door de caritas bevrijdt van de doodzonde. Dit citaat heeft voor ons een bijzondere waarde omdat Sint Thomas in de context eerst een volledige samenvatting geeft van de doodzonde als afwending van God en toewending naar de schepsels als één homogene daad. De grond-optie voor

---

93) I Sent 17, 2, 5 sol.: „Inordinatio... actus... est circa finem... Si circa finem, ita scilicet quod finis tollatur; sic charitas, secundum quam adhaeretur fini, tollitur: et hoc fit per mortale peccatum."

94) IV Sent 16, 2, 1 sol. 3 ad 2: „veniale non avertit a Deo, neque caritatem tollit, sicut mortale."

95) IV Sent 17, 2, 3 sol. 3 ad 3: „quodlibet peccatum mortale a Deo (avertit) et gratiam (tollit)..." IV Sent 21, 1, 2 sol. 3 ad 1: „peccatum... gratiam tollit, et a Deo aeterno separat; et secundum hoc in infinitum distat a veniali."

96) QDV 12, 1 ad 6: „omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia, quae hominem Deo conjungit, ab omni peccato mortali liberat..."

het onveranderlijke goed dat God is heeft de begenadigde mens prijsgegeven door zijn waardering te hechten aan een veranderlijk goed alsof dat het uiteindelijke goed was. Vanaf dat moment kleeft hij niet meer God aan maar een schepsel. Zijn leven staat niet langer meer ontworpen op God maar op het schepsel. Deze houding duurt zolang voort als de zondaar niet door de genade het onveranderlijke goed dat God is, opnieuw gaat aankleven. Dit gebeurt echter door de caritas [97]). Alleen immers de genade ordent de mens op God als uiteindelijk doel. Daarom kan hij ook slechts door de genade tot een heroriëntatie komen [98]). Het voerende beginsel naar God als einddoel heet in QDM weer caritas [99]). Ook op het tegenstrijdigheidsbeginsel doet hij nog eens beroep om de noodzaak van de genade en de caritas voor de zondaar aan te geven [100]).

Een tiental jaren later geeft ons Sint Thomas de elementen voor zijn synthese van de doodzonde in handen bij het oplossen van een moeilijkheid. Hij begint met te zeggen dat iedere doodzonde een schuldige afwezigheid van de genade impliceert. Want, zegt hij, in iedere doodzonde wendt de begenadigde mens zich af van God met Wie hij verbonden is door de caritas. De reden daarvan is dat iedere daad van doodzonde tegengesteld is aan de caritas [101]).

Dan volgt de moeilijkheid die voor ons van zo'n groot belang zal blijken. De doodzonde — zegt hij — is toch een *daad*. Wat rechtstreeks tegengesteld heet aan deze daad moet zelf ook een daad zijn en kan niet de habitus zijn. Bij de *daad* van doodzonde zou dus de *habitus* van de caritas intact moeten blijven omdat die niet rechtstreeks tegengesteld is aan een daad. Dat is zijn moeilijkheid. Om die nog overtuigender te laten klinken voegt hij eraan toe dat bij de verworven deugden één daad van doodzonde toch ook de deugd-habitus niet raakt. Dus zou ook de caritas-habitus niet hoeven teloor te gaan door één doodzonde [102]).

Door deze moeilijkheid die hij zichzelf maakt komt dus schijnbaar alles

---

97) QDV 24, 12 c: „voluntas... peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et hujusmodi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat... Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat." Zie ook: CG III, 157, 2.

98) CG III, 157, 1: „Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere."

99) QDM 7, 11 c: „....in peccato mortali patitur homo... per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis."

100) CG III, 158, 1: „Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo... ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et, quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem... necessarium est... quod per gratiam a peccato resurgat."

101) QDCar 1, 13 c: „....necesse est dicere quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur."

102) T.a.p.: „Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui; posset alicui

wat hij over het wezen van de doodzonde heeft gezegd op losse schroeven te staan.

Als hij erkent dat doodzonde en caritas onderling tegengesteld zijn op het niveau van de daad dan kan hij het onderscheid niet meer handhaven tussen doodzonde en dagelijkse zonde. Want het verschil tussen de doodzonde en de dagelijkse zonde ziet hij juist hierin dat de doodzonde tegengesteld is aan de *habitus* van de caritas en de dagelijkse zonde tegengesteld is aan de *daad* van de caritas.

Erkent hij dat de tegenstelling aanwezig is tussen de doodzonde als daad en de caritas als habitus dan tast hij het fundament aan van het tegenstrijdigheidsprinciep.

Zijn oplossing van deze moeilijkheid zal hierin bestaan dat hij de habitus van de caritas inderdaad handhaaft op het niveau van de daad. De habitus van de caritas kan beschouwd worden naar zijn ontisch aspect en dan ligt hij zeker niet op het niveau van de daad. Maar de habitus van de caritas kan ook beschouwd worden als een dynamisme van de begenadigde mens die de unio met God tot stand brengt. En volgens dit laatste aspect ligt de habitus van de caritas wel degelijk op het niveau van de daad.

Sint Thomas kan dus rustig volhouden dat iedere daad van doodzonde de caritas wegneemt [103]).

Maar tevens geeft hij aan dat deze habitus van caritas een daad van vereniging is met God als grondhouding. Deze grondhouding is dan ook direct tegengesteld aan de doodzonde en geeft dus het wezenlijke van de doodzonde weer [104]).

De zeven-en-veertig-jarige Thomas zal dan ook hiertoe de doodzonde als aversio herleiden [105]).

Expliciet geeft hij ook aan dat de habitus caritatis bestaat in een grondhouding waarin de begenadigde mens de unio voltrekt door zich totaal aan God te geven [106]).

---

videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidem oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus; sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuitae (sic), si contra virtutem gratuitam (sic) agat."

Het is wel duidelijk dat S. THOMAS hier bedoelt „acquisitae" en „acquisitam" in plaats van „gratuitae" en „gratuitam". Een verder tekstcritisch onderzoek is dan ook overbodig. Trouwens uit de contekst en een parallel citaat van ST blijkt hoe wij hier met een lapsus calami te doen hebben: „Actus... peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum: sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur..." (ST 1/2, 71, 4 c).

103) QDCar 1, 13 c: „...per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit."

104) T.a.p.: „...in quolibet actu peccati mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur."

105) ST 2/2, 24, 12 ad 5: „charitas importat unionem quamdam ad Deum...: Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo... Et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati."

106) ST 2/2, 24, 12 c: „Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum." - Zie ook: ST 2/2, 24, 12 ad 4.

De moeilijkheid die hij zich maakte [107]) is niet alleen opgelost maar heeft ons tevens een synthetische visie bezorgd van de doodzonde vanuit de caritas als habitus, die een zeer eigensoortige habitus blijkt te zijn [108]).

Nog iets anders komt aan het licht als Sint Thomas verder uitlegt waarom de caritas teloor gaat bij iedere daad van doodzonde. De habitus van de caritas is door geen enkele daad en op geen enkele wijze verworven door het subject van de caritas. Hij is langs alle zijden afhankelijk van God. Vanuit het subject heeft hij geen bestaansoorzaak. Vandaar dat deze caritas-habitus ophoudt te bestaan zodra dit trait d'union tussen de begenadigde mens en God verbroken wordt [109]). Toch is deze caritas-habitus niet te denken als een statische habitus maar als een grondhouding; een grondhouding die op geen enkele wijze kan samenbestaan met de doodzonde [110]). Bij de doodzonde blijft er niets meer over van deze caritas-habitus. Hij is niet alleen door God veroorzaakt maar ook het voortduren van de caritas-habitus is voortdurend afhankelijk van God [111]). Doordat de doodzonde als daad rechtstreeks tegengesteld is aan de caritas-habitus naar zijn dynamisch aspect gaat ook de caritas-habitus naar zijn ontisch aspect teloor.

De doodzonde is een daad *tegen* de genade; *tegen* de caritas als 'forma' van iedere deugd; *tegen* de caritas als volheid van de wet; *tegen* de wet; *tegen* de deugd: maar uiteindelijk wordt dit 'contra' slechts begrijpelijk vanuit de caritas als grondhouding tegenover God. De doodzonde is ook een schuldige afwezigheid van de genade; een schuldige afwezigheid van de caritas als forma van iedere deugd; een schuldige afwezigheid van de caritas als volheid van de wet; een schuldige afwezigheid van de wet; een schuldige afwezigheid van de deugd: maar ook deze *privatio*, deze schuldige afwezigheid, is uiteindelijk slechts verstaanbaar vanuit de caritas als grondhouding tegenover God. De conversio (contra) en de aversio (privatio) is slechts één homogene daad: het verbreken van de caritas als trait d'union met God. Er is geen tegenstelling bij Sint Thomas tussen een zonde-moraal en een liefde-moraal maar de zonde moet geplaatst worden in zijn genuanceerde opvatting van de verhouding tussen caritas en zonde. In dit artikel menen wij dit te hebben gedaan voor de doodzonde. In een volgend artikel zullen wij dit doen voor de dagelijkse zonde.

Rome BONIFACIUS HONINGS, OCD

---

107) QDCar 1, 13 c: „quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui; posset alicui videri quod per actum peccati mortalis... non tolleretur habitus; sicut contingit in habitibus acquisitis..."

108) T.a.p.: „Sed de habitibus caritatis est aliter."

109) T.a.p.: „habitus enim caritatis non habet causam in subjecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca: ...Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa eius solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius: ...sed Deus est causa caritatis... in anima et quantum ad fieri et quantum ad conservationem... et ideo... statim cessat habitus caritatis in anima. quando anima se avertit a Deo per peccatum."

110) QDCar 1, 6 ad 5: „...peccatum (mortale), inquantum... opponitur motui caritatis, caritatem excludit."

111) QDCar 1, 13 c: „...Deus causat caritatem in anima, ...quantum ad fieri et quantum ad conservationem... et ideo, ...statim cessat habitus caritatis in anima quando anima se avertit a Deo per peccatum."

## SOMMAIRE

### Les rapports entre le péché mortel et la charité

Cet article est le compte-rendu d'une longue et profonde analyse de l'enseignement de Saint Thomas sur les rapports entre le péché et la charité.

Il en ressort en toute évidence que pour l'Angélique il ne saurait y avoir antithèse entre 'morale du péché' et 'morale de la charité'. Car le péché n'étant que la négation de la charité, ces deux 'morales' que l'on oppose si souvent ne sont en fait que les deux faces, envers et endroit, d'une morale unique.

Dans ce premier condensé nous ne parlerons que des conclusions de l'auteur sur le péché mortel.

Confronté avec la charité sous ses divers aspects, le péché, chez Saint Thomas, se présente tour à tour comme (a) privation de la grâce, (b) corruption de la 'forma virtutum', (c) délit contre la 'plenitudo legis', (d) rupture enfin du cordon vital qui nous relie à Dieu.

Pour l'Angélique, 'grâce' et 'charité' sont deux notions inséparables: la grâce est l'âme de la vie spirituelle, mais elle n'anime celle-ci que PAR la charité. La conséquence en est que le péché mortel, détruisant la charité, chasse la grâce, comme un contraire exclut son contraire dans le même sujet.

La charité se trouve encore atteinte dans son rôle de 'forma virtutum' d'âme des vertus, qui perdent avec elle leur sève nourricière et leur racine même. A notre connaissance, on ne l'a jamais fait aussi bien remarquer: le péché mortel s'oppose directement aux vertus *dans leur habitus*, c'est à dire qu'il les atteint à leur racine, tandis que le péché véniel ne s'oppose aux vertus que *dans leur acte*, ne les frustrant que de leur épanouissement. En pratique, il est vrai, le péché mortel ne s'oppose *vi sui objecti* qu'à la vertu spécifique qu'il lèse; mais *per concomitantiam* il se trouve en conflit avec toutes les autres vertus parce que précisément il s'oppose à la charité, qui est leur racine commune.

C'est encore elle que le péché mortel atteint dans sa richesse de 'plenitudo legis'. 'Conversio' et 'aversio' s'impliquent mutuellement, nous dit Saint Thomas; ces deux notions ne sont que les deux aspects simultanés du même mouvement de volte-face. Ici encore, ce n'est que parce qu'elle est négation de la charité et dans la mesure où elle l'est, que la transgression se fait péché mortel.

Cette cascade logique de réflexions sur le péché nous fait conclure que ce n'est qu'à la lumière de la charité qu'une vraie synthèse du péché pourra se construire, car nous l'avons dit, si la charité est le cordon vital qui nous relie à Dieu, le péché n'en est que la rupture.

# KOPTISCH-GNOSTISCHE SCHRIFTEN AUS DEN PAPYRUS-CODICES VON NAG-HAMADI[1])

Ueber der Veröffentlichung des großen Papyrus-Fundes von Nag-Hamadi[2]) waltet ganz offensichtlich mal wieder ein Unstern. Nach den bisherigen Berichten handelt es sich um rund 1000 Seiten, davon beinahe 800 unbeschädigt[3]). Nur ein Bruchteil ist davon bisher publiziert. Der Grund dafür sind keineswegs nur politische Schwierigkeiten (Suezkrise), noch kann man ausschließlich 'orientalische Langsamkeit' dafür verantwortlich machen. Im Gegenteil: wenn heute doch schon ein bescheidener Teil des Fundes zugänglich ist, dann ist das zum größeren Teile der Initiative des Koptischen Museums zu Alt-Kairo und den beiden Verfassern des hier angezeigten Buches zu verdanken.

Ueberschauen wir kurz die bisherige Geschichte der Edition. Der erste Text, der sozusagen indirekt veröffentlicht wurde, war eine Fassung des *Apokryphon Joannis*[4]), indem W. C. TILL in seiner Ausgabe des Berliner Papyrus dieser Schrift[5]) die Varianten der genannten Version des Kairoer Papyrus verzeichnen konnte. Ein Jahr später wurde aus dem einzigen Teil einer der Handschriften, der außerhalb Aegyptens gelangte, dem *Codex Jung* (Zürich), eine Schrift veröffentlicht, die man nach ihren Anfangsworten *Evangelium Veritatis* genannt hat[6]). Diese Ausgabe erschien mit französischer, deutscher und englischer Uebersetzung. Vier Seiten der Handschrift fehlen in dieser Ausgabe, da zwei hierher gehörige Blätter in Kairo geblieben waren.

Zur gleichen Zeit wurde in Kairo ein ,Internationales Komitee' gegründet, dessen Ziel sein sollte: ,,to publish all these Gnostic Papyri in a short pe-

---

[1]) Johannes LEIPOLDT und Hans-Martin SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, (Theologische Forschung,* XX. Band), Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1960, 16 x 23,5, 84 blz., ing. DM 6.-.

[2]) Die Literatur zum Gegenstand ist schon recht umfangreich, doch zum größten Teil Zeitschriftenartikel. Sie wird jährlich verzeichnet in der *Bibliographie copte* von J. SIMON in den *Orientalia* (Rom), und zwar unter Nr. II ,,Gnosticisme/Manichéisme". Die umfangreichste Übersicht ist zur Zeit J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, bisher erschienen: I. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, 1958 und II. *L'Evangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus*, Paris, 1959.

[3]) H.-Ch. PUECH, *Encyclop. Franç.* 19. 42 - 6.

[4]) Unter den Handschriften finden sich noch zwei verschiedene erweiterte Fassungen dieser Schrift, siehe DORESSE I (Anm. 2), S. 218f.

[5]) W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Texte und Untersuchungen,* 60. Bd.), Berlin, 1955.

[6]) *Evangelium Veritatis* ediderunt M. MALININE, H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL (Studien aus dem C.G. Jung-Institut VI), Zürich, 1956. Die Herausgeber und viele andere sehen in diesem Text das durch Irenäus bezeugte *Evangelium Veritatis*. Gegen diese Indentifizierung siehe H.-M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin, 1958.

riod"[7]). Etwa auf diese Aeußerung gegründete Hoffnungen sind bitter enttäuscht worden. Mitglieder dieses Komitees — ob es selbst überhaupt noch besteht, ist nicht zu erfahren — haben in drei Jahren einen kurzen Text von knapp 20 Handschrift-Seiten herausgebracht, das *Evangelium nach Thomas*[8]). Obwohl äußere Schwierigkeiten nicht geleugnet werden sollen, sind diese keineswegs — wie oben schon gesagt — der einzige Grund für diese Verzögerung. Um es offen zu sagen: die maßgeblichen Leute haben bisher durch nichts zu erkennen gegeben, daß sie es als ihre erste Aufgabe betrachten, so schnell wie möglich die Texte selbst zu veröffentlichen. Stattdessen bemühten sie sich, die Textausgabe — jedenfalls beim *Thomas-Evangelium* — mit einem vollständigen Kommentar zu verbinden. Das hatte zunächst zur Folge, daß diese Ausgabe ungewöhnlich verzögert wurde. Zum zweiten, daß diese Ausgabe (siehe Anm. 8), als man sich endlich entschloß, sie wenigstens auszugsweise zu veröffentlichen, weder die unbedingt notwendige Einführung in die sprachlichen Eigenarten des Textes noch die Wortindices enthielt. Und schließlich wird diese Arbeit einer schnellen Edition der übrigen Texte kaum förderlich gewesen sein. All das sind keine vagen Vermutungen, vielmehr hat einer der Herausgeber — offensichtlich mit dem Vorgehen seiner Kollegen nicht einverstanden — zur gleichen Zeit, als die Ausgabe erschien, in höflicher, aber bestimmter Form gegen die großen Nachteile dieser Planung Stellung genommen[9]) und dabei die Ausgabe, an der er schließlich selbst mitgearbeitet hat, „eine ganz unzulängliche Textausgabe" genannt[10]).

Wir können deshalb nur froh sein, daß man in Kairo selbständig den Entschluß gefaßt hatte, die Texte in einfachen photographischen Reproduktionen herauszugeben. Von dieser Ausgabe liegt bisher ein Band vor (siehe Anm. 7). Die Reproduktionen sind sicher nicht die besten, aber LEIPOLDT und SCHENKE wurden dadurch immerhin in den Stand gesetzt, in kurzer Zeit alle darin enthaltenen nicht zu fragmentarischen Texte in deutscher Uebersetzung der Oeffentlichkeit vorzulegen, darunter auch das *Thomas-Evangelium* und die erwähnten fehlenden vier Seiten des sogenannten *Evangelium Veritatis*[11]). Diese vier Seiten wurden dann nach der gleichen

---

7) P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Vol. I, Cairo, 1956, S. 2.

8) *Het evangelie naar de beschrijving van Thomas*. Koptische tekst vastgesteld en vertaald door A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL en † YASSAH ABD AL MASIH, Leiden, 1959. Diese Ausgabe erschien zur gleichen Zeit auch mit deutscher, englischer oder französischer Übersetzung.

9) W. C. TILL, *Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften*, in: W. C. van UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt am Main, 1960, S. 151-160.

10) A.a.O., S. 159.

11) J. LEIPOLDT, *Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen*, *Theol. Lit.-Ztg.* 83 (1958) 481-496; H.-M. SCHENKE, *Die fehlenden Seiten des sog. Evangeliums der Wahrheit*, ebd. 497-500; ders., *„Das Wesen der Archonten". Eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hamadi*, ebd. 661-670; ders., *Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi*, *Theol. Lit.-Ztg.* 84 (1959) 1-26; ders., *Vom Ursprung der Welt, Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hamadi*, ebd. 243-256.

Ausgabe nochmals eigentlich ediert van W. C. TILL[12]). Inzwischen sind verschiedene Uebersetzungen des vollständigen Textes des sog. *Evangelium Veritatis* und des *Thomas-Evangeliums* erschienen[13]). In Summa: den größeren Teil der bisher zugänglich gewordenen Texte verdanken wir der photographischen Ausgabe des Koptischen Museums und den danach angefertigten Uebersetzungen von LEIPOLDT und SCHENKE. Man möchte sogar vermuten, daß diese Publizierung des *Thomas-Evangeliums* letztlich sogar die Ausgabe der Komitee-Mitglieder noch ‚beschleunigt' hat.

Der vorliegende Band vereinigt nun die drei von den genannten Uebersetzungen LEIPOLDT's und SCHENKE's, die vollständige Texte bieten, nämlich das *Thomas-Evangelium* (LEIPOLDT), das *Evangelium nach Philippus* und das *Wesen der Archonten* (beide SCHENKE). Wir haben diese Uebersetzungen und die beigegebenen knappen, aber sehr guten Kommentare schon bei ihrem ersten Erscheinen uneingeschränkt bewundert. Sie sind die ersten Uebersetzungen der genannten Schriften gewesen. Die Uebersetzer konnten noch keine Hilfe bei Vorgängern suchen und waren ausschließlich auf die nicht immer leicht lesbaren Tafeln der photographischen Ausgabe angewiesen. Das nicht sehr freundliche Urteil von DORESSE[14]) über LEIPOLDT's Uebersetzung ist völlig unbegründet. Wie G. GARITTE mit Recht sagt, hätte DORESSE seine eigene Uebersetzung erheblich verbessern können, wenn er die LEIPOLDT's zu Rate gezogen hätte[15]).

Alle drei Uebersetzungen sind für die Neuausgabe überarbeitet worden. Für das *Thomas-Evangelium* konnte LEIPOLDT in der Zwischenzeit das Original in Kairo einsehen und damit einige Lesungen verbessern oder sichern. In der Uebersetzung des *Thomas-Evangeliums* selbst hatten wir persönlich eine etwas tiefergreifende Ueberarbeitung erwartet. Inzwischen sind nicht wenige Uebersetzungen von anderen Seiten erschienen, die manche Stellen u.E. besser übersetzen. Sie scheinen aber LEIPOLDT noch nicht zugänglich gewesen zu sein. Jedenfalls zitiert er nur einen kleineren Teil

---

12) W. C. TILL, *Die Kairener Seiten des „Evangeliums der Wahrheit"*, *Orientalia* 28 (1959) 170-185.

13) DORESSE II (Anm. 2); ders., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. An Introd. to the Gnostic Coptic mss. discov. at Chenoboskion. With an Engl. Transl. and crit. evaluation of The Gospel According to Thomas, London, 1960; S. GIVERSEN, *Sandhedens Evangelium*. De gnost. håndskr. fra Nildalen, Kopenhagen, 1957; ders., *Thomasevangeliet*. Indledn., overs. og komment., Kopenhagen, 1959; R. M. GRANT in collab. with D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*. With an Engl. Transl. of the Gospel of Thomas by W. R. SCHOEDEL, Garden City, 1960; K. GROBEL, *The Gospel of Truth*. A Valent. Medit. on the Gospel. Transl. from the Coptic and Comment., London, 1960; H. QUECKE, *Das Thomas-Evangelium*, in W. C. van UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt a.M., 1960, S. 161-173; ders., *Een vertaling van het Thomas-Evangelie*, *Streven* 13 (1959-1960) 402-413; T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Evangelium Veritatis och Thomasevangeliet* övers. (*Symb. Bibl. Upsal.* 16), Upsala, 1959; H.-M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin, 1958; ders., *Das Evangelium der Wahrheit*, in W. C. van UNNIK, *Evang. aus dem Nilsand*, S. 174-185; W. C. TILL, *Das Evangelium der Wahrheit*. Neue Übers. des vollständ. Textes, *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* 50 (1959) 165-185.

14) „Une hâtive version", DORESSE II (Anm. 2), S. 16.

15) Rezension in *Le Muséon* 73 (1960), S. 217; vgl. die drei Seiten (214-217) Verbesserungen, die GARITTE zur Übersetzung von DORESSE gibt.

davon, und die „Bibliographie zum Thomas-Evangelium" (S. 79-80), in der die meisten von ihnen genannt sind, ist nicht von LEIPOLDT, sondern von SCHENKE. Sehr vorteilig is aber, daß LEIPOLDT nach wie vor zahlreiche Stellen durch Fragezeichen oder auch kurze Erläuterungen als unsicher kennzeichnet. Ein guter Teil dieser Stellen kann u.E. mit genügender Sicherheit übersetzt werden, nicht wenige in anderem Sinn, als LEIPOLDT vorschlägt. Doch gehen wir in den nun folgenden Einzelbemerkungen auf diese Stellen, die dem Benützer als unsicher kenntlich gemacht sind, im allgemeinen nicht mehr ein. Im einzelnen möchten wir bemerken: [16])

In Nr. 3 muß es statt „die, die euch ziehen" heißen „die, die euch führen"; die erste Uebersetzung ist keineswegs wörtlicher, sondern unzutreffend. Vermutlich ist die Uebersetzung „ziehen" auch vom Paralleltext im Oxyrh. Pap. 654 beeinflußt, der nämlich ἕλκοντες hat, was aber selbst nur eine Fehlübersetzung aus dem Koptischen ist [17]). Der gleiche koptische Ausdruck kommt noch Nr. 34 vor, wo LEIPOLDT „vorwärts ziehen" übersetzt, auch hier heißt es einfach „Wenn ein Blinder einen Blinden *führt*". Mit Verweis auf Nr. 3 und Nr. 114 sagt LEIPOLDT in seinen allgemeinen Erläuterungen, daß das *Thomas-Evangelium* wie Jo 6, 44; 12, 32 ein missionarisches „Ziehen" kenne (S. 28). Mag es damit stehen, wie es will, in Nr. 114 steht wirklich ein etwas dunkles „Ziehen", in Nr. 3 jedoch klar „Führen".

In Nr. 9 ist die zweimalige Lesung ἔσθ' ὅτε (übers. „teils ...... teils") wohl ziemlich kühn. Die Handschrift hat beide Male *esote*. CRUM 362a gibt für *sote* „a measure (?)". Die Uebersetzung „je Maß", obwohl sie das konkret gemeinte Maß nicht wiedergeben kann, scheint uns vorzuziehen.

In Nr. 21 wird die Uebersetzung „Wacht! Hütet euch vor der Welt!" die Lesung *hareh n-* voraussetzen. Nach der photographischen Ausgabe muß man aber doch wohl *hatehê* lesen und übersetzen „Wacht im Angesicht der Welt". — *afhasf* ist wohl nicht „er mühte sich" (von *hise*), sondern eher „er erntete sie (die Frucht)" (von *ôhs*).

In Nr. 28 muß es heißen „Sie sind blind in ihrem Herzen und sehen nicht. Weil sie leer in die Welt gekommen sind, suchen sie auch leer wieder aus der Welt herauszukommen".

Iin Nr. 46 muß es statt „größer sein als Johannes" heißen „höher erhoben sein als Johannes".

In Nr. 49 und 75 übersetzt LEIPOLDT das hier vorkommende μοναχός mit „Einsiedler" und zieht später daraus noch die Folgerung, daß der Text in seiner heutigen Form „eine weit verbreitete Askese" voraussetze und deshalb „nicht alt" sein könne (S. 27). So rätselhaft das Wort in unserm Text (ein drittes Vorkommen in Nr. 16) ist, so unsicher ist die Uebersetzung mit „Einsiedler" und die darauf gegründeten Folgerungen.

---

[16]) Wir zitieren die einzelnen Aussprüche nach der Zählung der Ausgabe (siehe Anm. 8), die auch LEIPOLDT in Klammern seiner eigenen, abweichenden, Zählung beifügt.

[17]) G. GARITTE, *Les „Logoi" d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit „Evangile de Thomas"*, *Le Muséon* 73 (1960) 151-172, siehe S. 156-159.

In Nr. 86 hat der Text klar „die Vögel haben ihr Nest" (nicht „.......ihre Nester").

In Nr. 93 übersetzt LEIPOLDT „damit sie es nicht zu nichts machen"; es wäre anzudeuten gewesen, daß das Wort für „nichts" im Papyrus sehr beschädigt und somit rekonstruiert ist. Diese Rekonstruktion scheint uns zudem alles andere als sicher.

In Nr. 95 übersetzt LEIPOLDT nun „Butter" statt „Sauerteig" (so in der ersten Ausgabe). Der Grund wird sein, daß die hier gebrauchte Form des Wortes (*saeire*) bisher nur in der Bedeutung „Butter" belegt war (CRUM 303a); das ist übertriebene Vorsicht.

In Nr. 108 ist die Uebersetzung „trunken" nicht zu rechtfertigen: *tahe* ist Qualitativ und kann deshalb nur als Prädikat konstruiert werden, nie als Prädikatsnomen. Die einzig mögliche Uebersetzung ist die in der Anmerkung gegebene „wie ich".

Ueberhaupt ist zur Uebersetzung noch zu sagen, daß sie in ihrem Bemühen, wörtlich zu sein, bisweilen zu weit geht, so daß manchmal selbst Verständlichkeit des Textes und Korrektheit der Uebersetzung leiden; z.B.:

Mehrfach wird der unbestimmte Artikel gebraucht, wo er im Deutschen nicht gewöhnlich ist, z.B. „ein Feuer" (Nr. 10), „eine Sünde" (Nr. 14), „mit einer großen Kraft" (Nr. 21) und „eine Bewegung und eine Ruhe" (Nr. 50). Das Koptische hat ganz feste, vom Deutschen abweichende Regeln für den Gebrauch des unbestimmten Artikels. Die Uebersetzungen „Feuer", „Sünde", „mit großer Kraft" und „Bewegung und Ruhe" sind deshalb ebenso wörtlich, und welche man nimmt, ist nach dem Kontext zu entscheiden.

Das „innen zur Ruhe" (Nr. 60) heißt einfach „zur Ruhe"; die koptische Präposition *ehoun* dient oft nur zur „Verstärkung" anderer Präpositionen.

Was in Nr. 64 mit „Ich habe Geld für Kaufleute" übersetzt ist, ist nichts anderes als der gewöhnliche koptische Ausdruck für „Kaufleute schulden mir Geld".

Die Uebersetzung „dieser Löwe......" und „dieser Mensch......" (Nr. 7) soll wohl das im Koptischen zwischen Substantiv und Relativsatz stehende Demonstrativum wiedergeben. Dies Demonstrativum hat aber im Koptischen als einzige Funktion, Beziehungswort des Relativsatzes zu sein (wenn man will, wie das Deutsche „der Löwe, der, den der Mensch essen wird"). Keinesfalls ist das Demonstrativum zum Substantiv zu ziehen.

Keiner der hier aufgeführten Fälle kann im Dienst der besonderen Absicht des Uebersetzers stehen, die er einleitend so ausdrückt: „Die Uebersetzung will wörtlich sein: der Benutzer soll die Möglichkeit haben, den griechischen Wortlaut sich vorzustellen, der zugrunde liegt" (S. 9). Es handelt sich hier ausschließlich um Eigenheiten der koptischen Sprache, die in nichts irgendeinen Zug des griechischen Originals wiedergeben können.

Das *Thomas-Evangelium* — bekanntlich eine Sammlung angeblicher Aussprüche Jesu — wird die Wissenschaft vom frühen Christentum sicher noch eine Zeit lang beschäftigen. Woher stammen die in diesem Dokument

überlieferten Materialen? LEIPOLDT setzt die Handschrift um 400 an (S. 9), der Grundstock des Textes muß nach ihm aber vor 200 bestanden haben (S. 28). Wir möchten eigens auf LEIPOLDT's Meinung zu diesen Fragen aufmerksam machen, die vorläufig noch gute Wahrscheinlichkeit haben dürfte. Schematisch kurz läßt sie sich so skizzieren: Das *Thomas-Evangelium* hat relativ viel Stoff mit den Synoptikern gemein. Dieser Stoff zeigt nun einerseits durchgehend starke Abweichungen von den evangelischen Texten, andererseits keine bestimmte Absicht bei diesen Abweichungen. Er ist also vermutlich nicht von daher übernommen. Wir hätten damit eine „selbständige Ueberlieferung synoptischer Art"[18]). Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei eigens bemerkt, daß ‚unabhängig von der evangelischen Ueberlieferung' keineswegs heißen muß ‚ursprünglicher als die evangelische Ueberlieferung'. Bis zu seiner Uebernahme in das *Thomas-Evangelium* hat dieser Stoff eine eigene Entwicklung mitgemacht, die noch näher untersucht werden muß.

Die beide übrigen, von SCHENKE übersetzten Schriften sind anderer Art. Im *Philippus-Evangelium* haben wir kein Evangelium irgendeines kanonischen oder apokryphen Types, auch nicht wie das in der Handschrift ihm unmittelbar vorhergehende *Thomas-Evangelium*, vor uns. SCHENKE bezeichnet es als „eine Art Florilegium gnostischer Sprüche und Gedanken" (S. 33) und hält es für valentinianischer Herkunft (S. 34 f.).

Die letzte Schrift, *Das Wesen der Archonten*, ist nach SCHENKE „vorn eine Abhandlung, die ein gnostischer Lehrer ...... abgefaßt hat, hinten aber eine Offenbarung der Norea, der Frau des Seth, in der sie mitteilt, was der Engel Eleleth ihr enthüllt hat" (S. 69). Der Inhalt der Schrift weist auf den „Typ der Barbelo-Gnosis", ist jedoch „mit keiner des bisher bekannten Ausformungen des Grund-Types besonders eng verwandt" (S. 71).

Die Uebersetzung dieser beiden Schriften kann hier nicht ebenso ausführlich behandelt werden. Wir haben sie nach der photographischen Ausgabe verglichen und dürfen sagen, daß diese Uebersetzungen ebenfalls als sehr gut bezeichnet werden können. Natürlich lassen sie sich an einigen Stellen verbessern. Vor allem angesichts der weitgehenden Beschädigung der Handschrift (alle Blätter haben Lücken, zum Teil sehr große), die natürlich die Lesung und das Verständnis erschwert. Und SCHENKE hat den Versuch gemacht, alle Lücken ohne Ausnahme zu ergänzen. Wir möchten zum Schluß noch ausdrücklich hervorheben, daß für beide Schriften die Uebersetzungen SCHENKE's nicht nur die ersten, sondern bisher überhaupt die einzigen Uebersetzungen in eine moderne Sprache sind.

Löwen H. QUECKE

---

[18]) Wie man sieht, geht es vor allem um das Verhältnis des synoptischen Stoffes im Thomas-Evangelium und bei den Synoptikern. Andere glauben, in den Abweichungen des Thomas-Evangeliums von den Synoptikern weithin gnostische Tendenzen beweisen zu können, so J. B. BAUER, *Echte Jesusworte?* in: W. C. VAN UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt am Main, 1960, S. 108-150 und R. M. GRANT, *The Secret Sayings of Jesus*, Garden City, 1960. Bis jetzt haben uns diese Darlegungen nicht überzeugen können.

# BOEKBESPREKINGEN

## EXEGESE

*Introduction à la Bible,* Tome I, *Introduction générale, Ancien Testament,* sous la direction de A. ROBERT (†) et A. FEUILLET, 2e édition, revue et corrigée, Tournai, Desclée et Cie, 1959, 14.5 x 21.5, XXVIII + 880 blz., geb.

Onze collega, Prof. Dr. J. De Fraine heeft reeds de inhoud van dit verdienstelijke werk besproken in *Bijdragen* 20 (1960) 198-9. Intussen verbood op 31 april 1958 de H. Congregatie van de Seminaries en Universiteiten het gebruik van dit werk als tekstboek voor het onderwijs van de Schrift. De motivering, zoals deze verscheen in de *Osservatore Romano* van 2 juli werd aldus geformuleerd: „illud, tum, quod sanae pedagogiae praeceptis aptaeque methodi minime satisfacere videtur, tum aliis de causis, prorsus ineptum esse censuit." De H. Congregatie van de Religieuzen gaf deze waarschuwing door aan de religieuzen die onder hare bevoegdheid staan op 12 mei 1958. Deze disciplinaire maatregel verwekte wel enige verwarring, omdat intussen het werk reeds een uitstekende pers had bekomen, en een dergelijke maatregel gewoonlijk door het H. Officie wordt uitgevaardigd. Op 2 juli verscheen ook een artikel in de *Osservatore Romano* waarin deze veroordeling in verbijsterende bewoordingen werd uitgelegd: „On pourrait remplir des pages et des pages avec des phrases, des remarques, des excursus, extraits de l'ouvrage en question, pour démontrer la fragilité du nouvel édifice" (*Doc. Cath.* 40, 1958, 924-926; zie 924).

Intussen is men tot een rustiger oordeel gekomen. De uitgevers hebben contact genomen met Z.E. Kard. A. Bea, toen nog professor aan het Biblicum, en zijn collega Prof. Dr. A. Miller en andere romeinse persoonlijkheden. De vrucht van deze contacten kan men in deze uitgave nagaan. Daar dit boek als een zeer handig naslagwerk mag beschouwd worden, hebben wij voor het nut van onze lezers de voornaamste veranderingen aangetekend. De uitgevers hebben er voor gezorgd dezelfde paginering te bewaren voor beide uitgaven, zodat referenties normaal naar beide uitgaven verwijzen. Enkele affirmaties werden genuanceerd, rekening houdend met de punten die in het artikel van de *Osservatore* vermeld waren. De kwestie van het auteurschap in de Bijbel, en vooral van de Pentateuch alsook de kwestie van de vier bronnen in de Pentateuch worden duidelijker geformuleerd (blz. 8, 289, 330 en 380-382). De grenzen van de *Formgeschichtliche Methode* worden nog eens kort onderlijnd (blz. 330). Wat de inspiratie betreft, worden enkele misverstanden uit de weg geruimd (27-28) en één accent verlegd (21), en vooral in heel het werk, vooral bij het einde van een hoofdstuk gewezen op de levende eenheid met het geloof van de Vaders en van de Kerk, als kenmerk van een katholieke interpretatie (blz. 5, fundamenteel: 212, 487, 512, 533, 560, 582, 621-622, 666). - Ten slotte hebben de uitgevers er van gebruik gemaakt om enkele taalcorrecties in de tekst aan te brengen (54, 58, 123) en een precisering (65), zij hebben hun bibliografie bij het begin van elk hoofdstuk verrijkt (58, 123, 169, 278, 489, 493, 732, 784), en ten slotte talrijke noten toegevoegd, voor een deel verwijzend naar katholieke auteurs (5, 6, 11, 20, 28, 63, 65, 66, 68, 73, 76, 81, 82, 93, 108, 127, 131, 140, 164, 203, 212, 219, 223, 230, 289, 291, 313, 314, 330, 336, 338, 342, 345, 352, 353, 354, 368, 372, 376, 471, 595, 612, 707, 713).

P. Fransen

*La Bible,* I, *L'Ancien Testament,* premier volume, Introduction par Edouard DHORME, traduction et notes par Edouard DHORME (Genèse - Chroniques), Frank MICHAELI (Esdras, Néhémie), Antoine GUILLAUMONT (Maccabées), (*Bibliothèque de la Pléiade,* 120), Paris, NRF Gallimard 1957, 11 x 17, CXXV + 1720 blz.

Dat een imposante bijbeluitgave als deze verschijnt bij een uitgeverij, die geheel gespecialiseerd is op het gebied van de schone letteren, is zeker geen alledaags verschijnsel. Enkele jaren na de oorlog begon Gallimard met zijn „Bibliothèque de la Pléiade", waarin het oeuvre van klassieke auteurs uit de Franse en buitenlandse litteratuur (de laatsten in Franse vertaling) in handzame, luxueus uitgevoerde boekdelen, op dundrukpapier, vergezeld van deskundige inleidingen en, waar nodig, verklarende aantekeningen, onder het bereik van het Franse publiek werd gebracht. Naast Racine en Claudel, Aischylos, Shakespeare, Dostoïewski en vele anderen, krijgt nu ook de bijbel zijn plaats in deze serie. Daarmee is meteen het karakter van deze uitgave bepaald: de religieuze kennis blijft op d[e]

achtergrond, de volle aandacht valt op de litteraire en historische kant. Niettemin is het een uitgave die de belangstelling van de biblisten alleszins waard is; daarvoor staat de naam van E. Dhorme borg en zijn indrukwekkende vakkennis. - Dit eerste deel brengt dus de Pentateuch en de historische boeken, in een vertaling die zich zo nauw mogelijk aansluit bij de Massoretische tekst en maar uiterst zelden correcties daarvan aanvaardt. De vertaler heeft zijn best gedaan om, zonder het Franse taaleigen geweld aan te doen, zoveel mogelijk „saveur" en „couleur" van het Hebreeuws te behouden. Typisch Hebreeuwse en oud-oosterse spreekwijzen worden ook vaak in de voetnoten nader verklaard. Deze voetnoten, die dikwijls vrij uitgebreid zijn, geven verder allerlei verklaringen van geografische, historische en archeologische aard en wijzen op litteraire eigenaardigheden, sporen van het gebruik van verschillende bronnen e.d. De vrij uitvoerige inleiding behandelt eerst in het kort de geschiedenis van de canon, van de tekst en de oude vertalingen en gaat dan over op de inleiding op de in dit deel vertaalde boeken. Het prae-litteraire stadium is daarbij wel wat stiefmoederlijk bedeeld met een korte paragraaf over „La poésie primitive" (XXIV-XXVII), waarin de liederen van Num 21, 14. 17-18. 27-30; Gen 4, 23-24; Jud 5 besproken en gesitueerd worden. Hierna gaat de Schr. over op de litteraire compositie van de afzonderlijke boeken, waarbij valt op te merken dat hij, terwijl hij de klassieke documenten-theorie volgt, vrij scherp onderscheid maakt in P tussen de verhalende gedeelten, toegeschreven aan een „Chroniqueur généalogiste, à cause de sa conception de l'histoire qui ressemble assez à celle des auteurs à qui nous devons les livres des Chroniques" (XXXI), en de eigenlijke priestercodex, die een verzameling wetten was; Schr. acht het waarschijnlijk dat bepaalde elementen uit Israël's wetgeving nog van Moses afkomstig zijn (LIII-LIV), zoals hij trouwens de historiciteit van de figuur van Moses en van zijn rol in de Uittocht sterk onderstreept (XXXVIII). De inleiding wordt gevolgd door een chronologisch overzicht van de Israëlitische geschiedenis en door een lijst van maten en gewichten; aan het eind van het boek vindt men drie kaartjes. Een volgend deel zal de rest van het Oude Testament brengen met een eigen inleiding; daarna zal vermoedelijk het Nieuwe Testament aan de beurt komen. **P. Ahsmann**

Jacob JERVELL, *Imago Dei*, Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, *(Forschungen z. Rel. u. Lit. des AT. u. NT.*, N.F., 58), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 16 x 24, 380 blz., ing. DM 35.-.

De bedoeling van deze rijk gedocumenteerde studie is blijkbaar de contekst van de Paulinische uitspraken over het begrip εἰκών te verduidelijken. Nochtans wil S. (die een leerling is van de Noorse theoloog N. A. Dahl) niet alleen de betekenis van dat begrip „in de meest nabije omgeving van het NT verstaan", maar tevens de veelkleurige verklaringen van Gn 1, 26v uiteenzetten, die de „vooronderstelling van de christelijke Eikon-exegese op grond van Gn 1, 26v uitmaken" (200). Om die *religionsgeschichtliche* en exegetische achtergrond te illustreren wordt beroep gedaan op de verklaring van de Eikon-tekst van Gn 1, 26v, in de twee voor-Paulinische invloedssferen, het late Jodendom en de Gnosis. In het eerste deel van het werk wordt het „late Jodendom" behandeld, en wel volgens drie hoofdingen: het voor- en buitenrabbinische Jodendom (de „intertestamentale litteratuur": 16), Philo van Alexandrië, en het eigenlijke Rabbinisme (dat wel jonger is als schriftelijk document, maar veel oud mondeling overgeleverd materiaal bevat). Na de beschrijving van de gnostische interpretaties van Gn 1, 26v gaat S. over naar de teksten van Sint Paulus: achtereenvolgens onderzoekt hij de prediking over de Christus-eikon, de doophymnen waar de gedoopte als Gods beeld voorgesteld wordt, de leer over de verrijzenis waardoor de gelovige deelachtig wordt aan de Godgelijke (sic!) Christus, en ten slotte het onderricht over de verhouding *Urzeit-Endzeit*.

Ongetwijfeld heeft dit boek zowat alles verzameld, wat Jodendom en Gnosis „uit Gn 1, 26v las" (125, n. 10), op grond van allerlei spitsvondige exegesen, speculaties en constructies. De vraag is echter of de verklaring van de Eikon-teksten bij Sint Paulus veel gediend is met dat bont allerlei van joodse en gnostische *Hineininterpretierungen* in de Genesistekst. Zal al deze zeer grondige *religionsgeschichtliche Vorarbeit* ons veel verder doen doordringen in de oorspronkelijke christelijke visie van de Apostel? Heeft de identiteit van de term εἰκών S. niet al te vaak verleid tot datgene wat hij zelf hekelt, wanneer hij onderscheid maakt tussen de „taal van de gnose" en de „gnostische ideeën" (270, n. 375)? Gelijk het overdreven is het begrip Eikon als „startpunt van de wereld- en mensenevolutie in de gnose" (131) te zien, zo lijkt het al even onhoudbaar te beweren, dat in de voorstelling van Christus als εἰκὼν τοῦ Θεοῦ „de meest centrale uitspraak van de paulinische theologie" zou vervat zijn (214). Het is wel waar dat de term in de contekst staat van veel theologische hoofdbegrippen, maar hij dekt niet zonder meer al die leringen. Wat eveneens vrij onbehaaglijk aandoet in dit boek, is de zeer losse band waarin de voorgestelde exegese

van een of andere Paulustekst in zogenaamde letterkundige afhankelijkheid wordt geplaatst met Gn 1, 26v. Phil 2, 6 ἐν μορφῇ Θεοῦ bijv. wordt „identisch" verklaard met εἰκών (202; 208; 228), en op blz. 204 wordt als argument aangegeven de overeenkomst van εἰκών met het aramese *s'lâmâ' = selem* van Gn 1, 26. Op een andere plaats erkent S. echter volmondig dat „noch formeel noch voor de inhoud Gn 1, 27 als schriftbewijs wordt aangewend (in de doop-parenese)" (232). Alles samen genomen vertoont deze overvloedig gedocumenteerde monografie de kracht en de zwakheid van de *Religionsgeschichte:* terecht wordt gewezen op een identiteit van „motieven" en van „uitdrukkingswijzen" (de opeenstapeling van de „bewijzen" is in dit opzicht indrukwekkend), doch anderzijds wordt niet genoeg rekening gehouden met de *Gestalt* waarin deze motieven en formules verweven worden.

J. De Fraine

Prof. Dr. Jos KEULERS, *Synopsis van de eerste drie Evangeliën, Marcus, Matthaeus, Lucas,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1958, 17 x 24, 262 blz., geb. 325 B.frs., voor intekenaren op *De Boeken van het Nieuwe Testament,* geb. 290 B.frs.

Prof. Dr. Jos Keulers geeft met deze uitgave een voor de leken zeer belangrijke aanvulling op zijn *Boeken van het Nieuwe Testament.* De methode wordt geïnspireerd door de beste Griekse *Synopsis* van Huck: in drie kolommen volgt de tekst van de drie Synoptici, in de volgorde die wij bewaard hebben; dit in groter lettertype. In kleiner lettertype staan de perikopen die buiten hun overgeleverde context worden aangegeven. Onderaan staan teksten uit Johannes, en eventueel een enkele uit de Handelingen en uit I Kor. Achteraan komen een reeks aantekeningen, die de aandacht trekken op het verschil tussen de drie Synoptici. Hierbij wordt aldus geen commentaar gegeven op de H. tekst, maar wel een inzicht in het synoptisch probleem. Men heeft heel speciale zorg gewijd aan de praktische bruikbaarheid, zowel door een overzichtelijke dispositie van de perikopen als door talrijke nuttige verwijzingen en aantekeningen. Als zodanig een uiterst nuttig instrument bij het katechetisch onderricht en bij de predikatie. P. van Doornik

Dom Jacques DUPONT O.S.B., *Mariage et divorce dans l'Evangile,* Matthieu 19, 3-12 et parallèles, Brugge, Secrétariat de l'Apostolat Liturgique, Abbaye Saint-André, 1959, 16 x 24, 240 blz., ing. 150 B.frs.

In deze merkwaardige studie kunnen wij twee delen onderscheiden welke de titel niet direkt vermoeden laat: het zo gecontroverseerde vers „nisi fornicationis causa" en de exegese van „sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum coelorum". Wat het eerste punt betreft, is de stelling van de schrijver deze van heel wat moderne exegeten en dogmatici die naar de positie van de H. Hieronymus terugkeren en in feite binnen de katholieke kerk de traditionele kan genoemd worden: scheiding van tafel en bed. Voor de verklaring van de derde soort van eunuchen staat Dom Dupont echter een eigen visie voor: zonder de traditionele betekenis uit te sluiten: de roeping tot het coelibaat en de maagdelijkheid — de schrijver maakt tussen beide begrippen geen onderscheid: cfr. blz. 168, 189 en als rechtvaardiging (?) 198 noot 4 — meent hij dat in de *onmiddellijke* kontekst dit woord van Christus de heldhaftige levenswijze aanduidt die de gescheiden echtelingen „propter fornicationis causam" voortaan moeten leiden. — De eenheid van het huwelijk is een grondwet van de menselijke natuur, uitdrukking van de wil van de Schepper, elke menselijke beslissing overstijgend, en in de eerste bladzijden van de Schrift neergeschreven: man en vrouw zijn voortaan één vlees. Christus, in een discussie met de fariseeërs, handhaaft deze goddelijke wet tegenover elke andere juridische verordening die bij het joodse volk moge van kracht geweest zijn. Deze sententie van Christus komt echter bij Mt en Mc in een verschillende kontekst voor, zodat het moeilijk lijkt tot de oorspronkelijke vorm terug op te klimmen. Doch „on a quelque raison de penser que cette discussion ne s'est pas transmise sans la sentence qui donne à la pensée de Jésus sa forme définitive" (p. 49). — In zijn gesprek met de leerlingen echter onderzoekt Jezus niet het goede recht van de echtscheiding. Met klem bevestigt hij dat elk nieuw huwelijk van gescheidenen overspel is. Alles wat hieruit te besluiten valt is slechts dit éne: dat de *juridische* scheiding het huwelijk in *wezen* niet heeft ontbonden: „*L'annulation* du mariage n'a pas annulé le mariage" (p. 77). — Is elke juridische echtscheiding dan uitgesloten? Neen. Wanneer de vrouw overspel heeft bedreven mag de man zijn vrouw heenzenden zonder schuld te hebben aan haar eventueel nieuw zondig huwelijk (Mt. 5, 32). Maar noch de schuldige noch de onschuldige partij mag een nieuw huwelijk sluiten (Mt. 19, 9). — In een zeer helder betoog waar de voor- en nadelen van de afwijkende verklaringen bij katholieken en andersdenkenden worden uiteengezet, heeft Dom Dupont dit eerste gedeelte op een exegetisch verantwoorde manier uitgewerkt. Deze bladzijden geven ons een overzicht van het voornaamste, wat over dit moeilijke vers in honderden publicaties werd geschreven en bewijzen aldus

de exegeet en de dogmaticus een uitstekende dienst. Persoonlijk hadden wij gewenst dat de schrijver het rijke werk van Loevestam en diens indringende kritiek op de thesis van Bonsirven uitdrukkelijker had behandeld.

Het tweede thema van het werk vergt een uitgebreider bespreking en dit om de innovatie die het in de exegese brengt en om het perspectief waarin het huwelijk als levensstaat wordt gezien. Het sleutelwoord tot het juiste begrip van de pericope over de eunuchen ligt voor de auteur in de betekenis, die men aan *„dit woord"* in Jesus' antwoord aan de leerlingen geeft: „niet allen vatten *dit woord."* Verwijst „dit woord" naar „als het geval van de man met zijn vrouw zo staat, is het *niet geraden te huwen"*, het vers dat onmiddellijk voorafgaat, of slaat het op de eisen van de onontbindbaarheid van het huwelijk, door God gewild en waaraan Christus herinnert? Opteert men voor het eerste dan handelt de betwiste passus blijkbaar over het coelibaat. Maar is deze gangbare exegese zo vanzelfsprekend? Heeft men zich niet te veel laten beïnvloeden door een vermeend parallel bij Paulus: „Ik wens integendeel dat alle mensen wezen gelijk ik (nl. ongehuwd); maar een ieder heeft zijn eigen *gave* van God, de ene zus, de andere zo" (1 Cor. 7, 7)? Om hierop een antwoord te geven onderzoekt schrijver drie termen in hun semietische en bijbelse kontekst: *begrijpen, eunuch* en *om het rijk des hemels.* — „Begrijpen" is voor de christen geen charisma. Ieder volgeling van Christus moet begrijpen. Deze term in het Evangelie trekt geen scheidingslijn binnen de Kerk, maar enkel tussen de buitenstaanders en de huisgenoten. „Il s'agit de choses que l'on *doit* comprendre, si l'on est véritablement disciple; ceux qui ne peuvent pas comprendre, les autres, sont ceux du dehors, les Pharisiens et leurs semblables" (p. 190). Zo dit waar is, dan is het duidelijk dat het „begrijpen", en dus het beleven van deze houding (de derde kategorie van de eunuch), voor alle christenen geldt. — „Eunuch" heeft niet, althans in zijn onmiddellijk alledaags gebruik, de betekenis van een levens*staat*. Dit woord slaat op de huwelijks*akt:* „la désignation choisie par Jésus ne s'applique donc pas à proprement parler à des gens qui vivent dans le célibat; ce n'est pas le mariage comme tel qui est en cause, mais simplement l'acte conjugal" (p. 198). — Welke is de zin tenslotte van het woordje „om", *dia,* in „om het rijk des hemels"? Grammatikaal is een dubbele uitleg mogelijk: om er binnen te komen (causa efficiens) of: om er zich helemaal aan toe te wijden (causa finalis). De meeste exegeten nemen de tweede interpretatie aan, wat weer op het coelibaat wijst. Dom Dupont neemt deze uitleg voor mogelijk, en zelfs binnen bepaalde grenzen, voor bevredigend aan. Doch een aandachtige studie van parallelplaatsen verklaart het woordje *dia* als *causa efficiens* of als *causa sine qua non,* dus als uitdrukking van een noodzakelijke vereiste om christen te worden, zodat de uiteindelijke betekenis van deze pericope over de drie soorten van eunuchen in een zeer nauw verklarend verband met de pericope over de onverbreekbaarheid van het huwelijk wordt gebracht: „L'acte de répudiation ne dissout pas le marriage...; certaines situations peuvent exiger une restriction volontaire que la nature impose aux eunuques. Il faut être prêt aux sacrifices les plus coûteux plutôt que de courir le risque d'être rejeté du Royaume de Dieu" (p. 221). Deze zeer persoonlijke bijdrage van de auteur in de exegese van Mt 19, 10-12 werpt zeker een heel nieuw licht op de huwelijksethiek. In het kader van een boekbespreking is het onmogelijk deze kritisch te onderzoeken. Wij hopen in een artikel er op terug te komen. Voorlopig zouden wij in dezelfde zin waarop Loevenstam op de brillante studie van Bonsirven antwoordde, opmerken: deze uitleg is exegetisch mogelijk, doch niet dwingend. De toekomst zal uitwijzen of men, net als voor het „fornicationis causa" tot de klassieke positie zal terugkeren, met de verrijkende elementen van Dom's Dupont studie, ofwel, of deze laatste interpretatie de traditionele zal integreren. A. Vandenbunder.

André Pery, *L'épître aux Galates,* Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 12 x 18, 98 blz., 2.75 Zw.frs.

Dit kleine commentaartje doet een geslaagde poging om de religieuze boodschap van de Galatenbrief nader te brengen tot een breder publiek van Zwitserse en Franse protestanten. Na vijf bladzijden inleiding volgt de Schr. de tekst (in eigen vertaling) op de voet; zijn verklaringen zijn gewoonlijk helder, bondig en pakkend. **P. A.**

*A Guide to the Scrolls,* Nottingham Studies on the Qumran Discoveries, Edited by A. R. C. Leaney, with Studies by J. Posen and R. P. C. Hanson, London, SCM Press, 1958, 12.5 x 19, 128 blz., geb. 8/6.

Dit boekje over de „Dode-Zee-rollen" is gegroeid uit de voordrachten aan de Universiteit van Nottingham, gehouden door drie professoren van die instelling in het jaar 1957. De *editor* Robert Leaney schreef het eerste en het vierde hoofdstuk, respectievelijk een *Inleiding* over de meest recente theorieën (Dupont-Sommer, Allegro) in verband met de Qumrân-teksten, en een confrontatie van die teksten met het NT (de noties van Messias,

H. Geest; en de letterkundige soorten van het NT: Mt, Jk, Jo, Paulus, en Lk-Act). Het tweede hoofdstuk (van de rabbijn J. Posen) beschrijft het leven van de secte, waar de rollen thuis horen; terwijl het derde hoofdstuk (van R. P. C. Hanson) een poging doet om de secte precies te identificeren.

Het boekje (vermeerderd met een driedubbele index: onderwerpen-eigennamen-aanhalingen) beantwoordt volkomen aan zijn doelstelling: „een duidelijke uiteenzetting geven van de Qumrân-litteratuur aan niet-vakmensen" (7). Zonder te vallen in betreurenswaardige overdrijvingen, bieden de drie auteurs een zeer gedegen inzicht in de voornaamste problemen; bewust houden ze zich ver van datgene wat één onder hen noemt: „een methode van stukken en brokken, die er in bestaat een willekeurig detail van de Qumrân-communiteit te isoleren, om het te vergelijken met een willekeurig detail van de vroegste christelijke kerk" (67). Zeer terecht zijn ze van oordeel dat eventuele overeenkomst tussen Qumrân en het Evangelie eenvoudig te verklaren is door een verankerd-zijn van beiden in het OTisch Jodendom; er is sprake van twee „spiegels, die eenzelfde lichtbron weerspiegelen" (85). De idee dat de vroegste Kerk „een andere vorm zou uitmaken van de Qumrân-secte", wordt zonder meer als „extravagant" bestempeld (95); ten hoogste kan, naast de gemeenschappelijke grond-concepties van het OT, gewaagd worden van een „wederzijdse beïnvloeding" (108) voor sommige bijzonderheden van de voorstelling (bv. voor de johanneïsche litteratuur). J. De Fraine

Canon Roger Lloyd, *Letters from the Early Church*, London, George Allen & Unwin, 1960, 13.5 x 20.5, 171 blz., geb. 13/6.

Lezers van Canon Lloyd's *The Letters of Luke the Physician* kennen het genre. Schrijver neemt als achtergrond van zijn verhaal de feiten uit het Nieuwe Testament, en kiest hieruit enkele *dramatis personae:* Petrus, Jacobus, Paulus, Gallio de romeinse gouverneur van Corinthe, en Symon Magus, en als hoofdpersoon in dit werk, Silvanus. Deze wordt verondersteld de vriend te zijn van iedereen, en houdt hiermede het hele werk aaneen. Hierbij fingeert Schr. nog enkele andere medespelers: Hilarion, de advokaat uit Bithynië, Lucius en Flavia het patriciërsechtpaar uit Rome, Persis de brievenschrijver, en een onderofficier van het tiende Legioen, Amicus. Al deze personen worden verondersteld brieven te schrijven aan elkaar over de gebeurtenissen, die lopen van de eerste Pinksterdag, over Paulus' verblijf in Corinthe, tot aan de kerkvervolging van Nero in Rome. Het is alles fictie, maar Schrijver hoopt op deze wijze iets van de oorspronkelijke atmosfeer van de Eerste Kerk te hebben opgeroepen voor de moderne lezer. In hun genre zijn deze brieven helemaal niet kwaad, ondanks enkele sterke anachronismen, een soms foutieve latijnse spelling, en een typisch moderne engelse spreekwijze. Bijbels gesproken is zijn interpretatie van het talenwonder verouderd. Maar wij twijfelen er niet aan dat deze religieuze ontspanningslectuur tevens veel goed kan doen, en heel wat succes kent. P. Fransen

## HISTORISCHE THEOLOGIE

Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Studien und Untersuchungen, Freiburg, Herder, 1959, 15 x 23, 372 blz., geb. DM 38.-.

Der Verf. legt in diesem Band 23 seiner Aufsätze vor, die in den Jahren 1944 bis 1958 in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften erschienen waren. Wie er selbst im Vorwort sagt, sind sie „alle, teilweise umfangreich, überarbeitet worden"; bei der Benutzung des Buches stellt man schnell fest, daß diese Bemerkung zutreffend ist und nicht etwa nur ein unschuldiger Reklametrick. Die ursprünglich in französischer oder italienischer Sprache veröffentlichten Arbeiten erscheinen in diesem Sammelband deutsch. Ein umfangreiches „Namen- und Sachregister" (S. 355-372) ist als wertvolle Hilfe sehr zu begrüßen, obwohl es bei der Fülle von Materialien, die in diesem Band aufgehäuft sind, noch hätte erweitert werden können. — Der Verf. und seine hier wieder herausgegebenen Arbeiten sind zu bekannt, als daß man den Wert dieser Untersuchungen eigens herausstellen müßte. Vielmehr ist dem Verf. und der Verlag dafür zu danken, daß sie die weit verstreuten Artikel nun durch die Buchausgabe für viele Interessenten weit besser zugänglich gemacht haben. Die äußerst scharfsinnigen Beobachtungen des Verf. bieten der Erforschung von „Frühchristentum", spätantikem „Judentum" und „Gnosis" ungewöhnlich reiche Anregungen. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht das Christentum; aber neben allen anderen Einflüssen wird gerade den Zusammenhängen mit jüdischem Gedankengut nachgegangen; letzteres ist zugleich — wie der Verf. häufig, aber mehr en passant andeutet — Wurzel für manche gnostische Auffassung. Viele Punkte regen natürlich zur Diskussion an. Das spricht nicht im mindesten gegen sie. Gerade so werden sie sich fruchtbar erweisen. „Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese" (S. 209-220) suchen aus den

apokryphen Apostelakten zu zeigen, „daß die christliche Askese ein untrennbares Element des christlichen Glaubens ist" (S. 220). Wir möchten hoffen, daß wir als Beweis für diese Behauptung nicht auf jene etwas verdächtige Schriftengruppe angewiesen sind. Der eschatologische Zug dieser Askese, der nicht zu leugnen ist, schließt nicht notwendig einen im Grunde vielleicht doch enkratitischen Charakter aus. Schon eine Beobachtung wie „Es handelt sich darum, die Ankunft des Reiches Gottes zu beschleunigen" (S. 218) sollte zur Vorsicht mahnen. Liegt es nicht nahe, daß hinter dem Streben zur Überwindung der Irdischen Welt eine abwertende Einschätzung dieser Wirklichkeit steht? — Zu der viel beachteten und auch hier (S. 213) zitierten Arbeit von A. Vööbus, *Celebacy, A Requirement for Admission to Baptism* (1951) siehe die inzwischen erschienenen Aufsätze von A. F. J. Klijn, *Doop en ongehuwde staat bij Aphraates, Ned. Theol. Ts.* 14 (1959-1960) 29-37 und A. van Selms. *Een kanttekening bij het artikel van A. F. Klijn*, ebd. 237-239, die beide Vööbus' Deutung mit beachtlichen Argumenten ablehnen.

„Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt" (S. 221-235) interpretiert den Biß durch den tollen Hund (Hippolyt) oder die Schlange (Epiphanius) in dem „Rezept" der Elkesaiten als bildliche Ausdrücke für die Konkupiszenz, zu deren Bekämpfung reinigende Tauchbäder angewandt wurden. Aber zeigt deshalb schon ein patristischer Text, nach dem die Taufe „vom Biß der Schlange befreit" (Didymus, De trin. II, 13), „daß die alte Vorstellung, wonach die Taufe vom Biß der Konkupiszenz befreit, sich in der Kirche gehalten hat" (S. 234)? Ist deshalb schon die im Mailänder Taufritus mit der Taufe verbundene Fußwaschung, die das „Gift der Schlange abwaschen" soll (Ambros., De Sacram. II, 7), eine Umformung der elkesaitischen Tauchbäder unter dem Einfluß von Jo 13, 4-11 (ebd.)? Und kann man schon deshalb den Exegeten Vorwürfe machen, weil sie bei der Behandlung der zitierten Jo-Stelle bisher „das Problem von Konkupiszenz und Taufe nicht beachtet" haben (ebd.)? Wir müssen dem Verfasser für seine Anregungen dankbar sein. Was sich davon aber einmal endgültig durchsetzen wird, kann erst die weitere Forschung zeigen. — Der Artikel über „Die Befreiung Adams aus der Ἀνάγκη" (S. 107-128) beschränkt sich auch hier, wie bei seinem ersten Erscheinen 1948, auf die Klarstellung der spätjüdischen Auffassung vom Fall Adams aus dem Paradies und seine Rückkehr dorthin mit der Wiederherstellung der ursprünglichen Natur, ohne daß weitere Folgerungen daraus gezogen würden. Inzwischen wurde aber (u.a.) daraus gefolgert, daß die ganze gnostische und manichäische Licht- bzw. Urmenschlehre hier ihren Ursprung habe und keineswegs in einem „iranischen Erlösungsmysterium" mit seinem „erlösten Erlöser", das — wie ausdrücklich gesagt wird — nie bestanden habe. Und das nicht nur von anderer Seite (G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, Eranos-Jb.* 1953 (Bd. 22), Zürich 1954, 195-234, siehe S. 196 und 216), sondern auch vom Verf. selbst („Gnosi", *Enciclop. Cattol.*, VI, 1951, 876-882, siehe Sp. 880). Man muß nicht unbedingt Verteidiger des viel strapazierten iranischen Erlösungsmysteriums sein, wenn man zu etwas Vorsicht mit solchen weittragenden Schlußfolgerungen rät. Schließlich schreibt der Verf. selbst: „Es kann gar kein Zweifel sein, daß die jüdische Spekulation über die Errettung Adams und seinen Aufstieg zum Paradies sich nicht auf eigentlich jüdischem Boden hat entwickeln können" (S. 124), sondern eben auf iranischem Boden gewachsen ist (S. 124-126). — In den nun hergestellten deutschen Fassungen finden sich an einigen Stellen weniger geschickte Formulierungen. Eine sei erwähnt, da sie wirklich stört: S. 110 heißt es „Im Papyrus Mimaut... ist Adam ebenfalls mit seinem Namen genannt." Da Adam in allen bisher untersuchten Texten nicht mit Namen genannt, sondern nur erschlossen ist, blättert man unwillkürlich zurück. In der ursprünglichen Fassung hieß es richtig: „...Adam est mentionné directement" (*Revue Bibl.* 55, 1948, 201). H. Quecke

Eduard Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments,* 35), Zürich, Zwingli Verlag, 1959, 15.5 x 22.5, 209 blz., ing. Zw.Frs/DM 20.-.

De werken over het Ambt en de Kerkorde van de Primitieve Kerk volgen elkaar op, zowel bij R.K. en Anglikanen als bij de theologen uit de Reformatie. Deze uitgave is zelf een tweede totaal herwerkte studie van E. S., die vroeger is verschenen onder de titel: „Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten" (Band 8 van bovengenoemde reeks, 1946). Het werk valt uiteen in twee duidelijk omschreven delen: een uiterst gedetailleerde studie van het NT en van de Apostolische Vaders — het klassieke materiaal dus! — en dan de theologische besluiten. In het eerste deel moeten wij vooral wijzen op het feit, dat E. S. werkelijk het getuigenis van het N.T. als één levende eenheid aanvaardt. De verschillende accenten bij Paulus, Lucas, Johannes en in de Pastorale Brieven wijt hij aan de wisselende situatie van het dialoog binnen de Kerk. — Iedereen weet, hoe complex en onzeker de vele gegevens zijn uit de Eerste Tijd van de Kerk. Het gevaar ligt voor de

hand, dat om hierin een eenheid te scheppen, men normaal zal moeten grijpen naar een dogmatisch a priori, dat de hele interpretatie zal beheersen. Al is de werkmethode van E. S. helemaal niet simplistisch te noemen, toch vindt men op vele plaatsen al te vlugge conclusies, die hun overtuigingskracht moeten halen in het a priori van de auteur, en zeker niet in de onderzochte teksten. Zo E. S. wel enigszins rekening houdt met de Anglikaanse versie, laat hem de R.K. totaal onverschillig.

De eerste titel typeert nog het best de theologische richting van deze studie. Wij staan voor een zuiver profetisch Christendom, sterk aktualistisch gedacht (als Ereignistheologie) met nochtans een even sterke nadruk op het communautaire aspect: de als Ereignis verzamelde gemeente. Christus is de enige Priester, en alle gemeenteleden delen in zijn Priesterschap. Langs de andere kant is een zekere „Kerkorde" onvermijdelijk, en dit niet alleen om louter profane redenen; zij is ook als zodanig door Christus gewild, in zover Hij de Twaalf, en na hen de Primitieve Kerk als unieke verlenging heeft gewild van het oude Israël. Elk gemeentelid ontvangt van de H. Geest zijn eigen „Diakonia". Dat deze „Dienst" soms ook tot „Ambt" uitgroeit, is maar secundair, en moet steeds getoetst worden aan de levende en direkte confrontatie met God. „Apostolische Successie" bestaat niet; episkopale of synodale strukturen behoren slechts tot het „bene esse", en niet tot het „esse" van de Kerk. In wezen zijn er geen leken. Iedereen, ook de vrouwen, hebben een „Dienst" in de Kerk waar te nemen, die dus tot „Ambt" kan worden, en aldus een zekere, zij het fundamenteel onstabiele vastheid verwerven. Priesters zijn er niet, daar E. S. trouwens een zeer rudimentaire opvatting heeft van het menselijk priesterschap. Alleen het „Apostolaat" was uniek, althans in zijn primitieve betekenis. Zo moet de Kerk de opdracht van Christus vervullen in deze geschiedenis, haar weg zoekend tussen twee extremen, die zich reeds vanaf het begin laten vermoeden: het enthousiaste gnosticisme en de starre roomse ambtelijkheid. Het spreekt vanzelf, dat de zorg, waarmede E. S. deze studie heeft herschreven, vele suggestieve aspecten vertoont, en ondanks zijn „protestantse" extreme positie belangrijke elementen vertoont voor het oecumenische gesprek. P. Fransen

M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles, (Cahiers théologiques,* 41), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 16 x 23.5, 82 blz., 4.50 Zw.frs.

Uitgaande van een onderzoek naar het N.T.-isch profetisme laat Schr. zien hoe de confessores opvolgers zijn van de profeten. Beiden komen hierin overeen dat ze door de Geest gedreven mensen zijn en geen ambtelijke plaats in de Kerk innemen. Het profetisme zien we tegen het einde van het N. Testament op de achtergrond treden en begin 2de eeuw ontmoeten we wantrouwende uitingen t.a.v. de pneumatici. Het montanisme riep een nog groter gereserveerdheid op. Langzaam blijkt dat de profeet voortbestaat in de martelaar, in wie we eveneens aantreffen een hunkeren naar bevrijding uit deze wereld, een ingaan in de dood van Christus, aan wiens lijden hij deel heeft. De Geest werkt in hem door extasen, wonderen en bovenaardse vreugde bij het ondergaan der martelingen. De marteldood zag men als een getuigenis voor de heidenen, een steun voor de medechristenen, openbaring van de eschatologische strijd tussen Satan en God, en een voorafbeelding van het komende oordeel. Later ziet men in de martelaar niet meer het profetische maar meer de prestatie: hij wordt iemand die zijn glorie verdient en daarom ook voorwerp van kultus wordt. Men kende de martelaren-confessores groot aanzien toe als voorsprekers voor levenden en doden; de confessores kwamen tussen beiden in kerkelijke aangelegenheden en konden, getuige Hippolytus, zonder handoplegging tot de klerus worden toegelaten. Rivaliteit tussen klerus en confessores kon niet uitblijven, daar beiden zich op de Geest beriepen. De ontwikkeling van de martelaren-theologie heeft volgens Schr. een fataal verloop, want ze was de oorzaak dat de idee van verdienste haar intrede deed. Als de Kerk trouw was gebleven aan Paulus' visie op onze afhankelijkheid van Christus, zou ze nooit de martelaren hebben geïsoleerd en was het profetisme blijven voortbestaan. Nu echter, zo besluit de auteur, heeft de theologie van de verdienste het profetisme gedood (82). Schr. geeft veel interessante bijzonderheden, maar we ontkomen niet aan de indruk dat hij zijn materiaal te vooringenomen heeft benaderd. Hij is gevangen in het dilemma: vrijheid van de Geest — op de Schrift gefundeerde overlevering. Irenaeus heeft volgens hem de Geest gebonden aan de Schrift zodat Zijn vrijheid er niet meer is (16). Dat de Vaders, uitgaande van Col 1, 24, Christus' lijden voor onvolledig zouden hebben gehouden, wordt door Schr. niet bewezen (55 ss.). J. Mulders

Hermas, *Le Pasteur,* Texte grec, Introduction, traduction et notes de R. Joly, *(Sources chrétiennes,* n. 53), Paris, Editions du Cerf, 1958, 13 x 20, 410 blz., ing. 1.950 Fr.frs.

Wichtige Textfunde hatten schon länger eine Neuausgabe des *Pastor Hermae* wün-

schenswert erscheinen lassen. Dem ist nun fast zu gleicher Zeit von zwei Seiten entsprochen worden. Die hier angezeigte Ausgabe folgte der von M. WHITTAKER in den *Griechischen christlichen Schriftstellern* (1956) nur um zwei Jahre nachdem beide Arbeiten schon Jahre früher praktisch abgeschlossen waren. Der *Hirte* stellt schwierige Probleme verschiedenster Art: die unsichere Textüberlieferung, die Fragen nach dem Verfasser und seinen theologischen Anschauungen. Dem griechischen Text hat der Hrsg. einen kritischen Apparat beigegeben, darin jedoch die Varianten nicht verzeichnet, die von keinerlei Interesse zu sein scheinen. Daß die Fragmente der mittelpersischen Übersetzung wegen der einen Stelle, an der sie nützlich gewesen wären (96, 2), nicht eigens berücksichtigt wurden, ist selbstverständlich gerechtfertigt. Es wäre aber gut gewesen, die Existenz dieser Übersetzung wenigstens in der Einleitung mit einem Wort zu erwähnen. Der Fundort ist zwar in der Bibliographie angegeben (S. 69), wird aber ohne Erklärung nicht als solcher erkannt. Die Abweichungen in der Textherstellung von der Whittakers hat der Hrsg. glücklicherweise angegeben; leider jedoch nicht im Apparat, sondern in einer eigenen Liste am Schluß des Bandes (S. 401-405). Seine Ansichten über die Person des Hermas und dessen Theologie legt der Hrsg. in einigen Kapiteln der Einleitung und in den Anmerkungen zur Übersetzung vor. Die Ausgabe hat eine gute Bibliographie (S. 69-74) und einen griechischen Wortindex (S. 369-400), der wohl den meisten Ansprüchen genügen dürfte. Ein rein äußerliche, aber sehr praktische Neuerung hat diese Ausgabe mit der Whittakers gemein: die bisherige, sehr umständliche Zitierweise ist dadurch sehr vereinfacht worden, daß unter vollständiger Beibehaltung der gebräuchlichen Kapiteleinteilung diese Kapitel nun durch das ganze Werk fortlaufend durchgezählt sind. Ein Beispiel: der oben gegebene einfache Hinweis „96, 2" ersetzt das frühere „Sim. IX 19, 2". Es ist zu wünschen, daß diese Zitierweise sich möglichst schnell allgemein durchsetzen möge. H. Quecke

IRENEE DE LYON, *Démonstration de la Prédication Apostolique, (Sources chrétiennes,* 62), Nouvelle traduction de l'Arménien avec Introduction et Notes, par L. M. FROIDEVAUX, Paris, Editions du Cerf, 1959, 13 x 20, 184 blz., ing. 960 Fr.frs.

Von Irenäus' *Erweis der apostolischen Verkündigung* hat uns die gesamte lateinische und griechische Überlieferung kein Wort mehr bewahrt als eben den Titel. Der Text ist jedoch in armenischer Übersetzung auf uns gekommen. Auch von *Adv. Haer.*, Buch 4 und 5 hat sich eine armenische Übersetzung erhalten, hier aber neben einer lateinischen Übersetzung und griechischen Fragmenten. Froidevaux hat schon früher an einer französischen Übersetzung dieser armenischen Version von *Adv. Haer.* mitgearbeitet. So bringt er die besten Voraussetzungen mit, nun auch hinter dem armenischen Text des *Erweises,* soweit überhaupt möglich, das griechische Original zu erspüren. Den Niederschlag dieser Erfahrung findet man deutlich in den Anmerkungen. Zusammen mit minutiösen philologischen Erläuterungen der zahllosen sprachlichen Schwierigkeiten des armenischen Textes kommt dieser Apparat an Umfang dem Text der Übersetzung selbst gleich. Der Übersetzung liegen nicht nur die Ausgaben zugrunde, sondern die Handschrift konnte im Mikrofilm verglichen werden. Die Verbesserungen des edierten Textes finden sich sowohl jeweils an ihrem Ort in den Anmerkungen als auch in einer Liste zusammengestellt im Ende des Bandes (S. 180-182). Der Übers. hat dankenswerterweise der Einleitung ein Kapitel über „die Sprache und die Syntax" des Textes beigegeben (S. 14-19), zu dem jedoch eine kleine Bemerkung nötig scheint. Auf S. 16 heißt es: „On trouve cinq fois des expressions bizarres formées d'un participe au nominatif suivi d'un substantif au génitif, expressions qu'on ne saurait interpréter ni comme des propositions verbales, ni comme des propositions nominales pures." Diese Bemerkung ist nicht zutreffend und wird den, der nicht selbst Armenisch kann, irreführen. Der Leser muß meinen, daß es sich um eine ganz ausgefallene und jeder grammatikalischen Erklärung spottende Ausdrucksweise handelt. In Wirklichkeit liegt ein typisch armenischer Ausdruck vor: in vielen Fällen erscheint im Armenischen neben einem Partizip, das in jedem Fall im Nominativ bleibt, das Subjekt im Genitiv. Nur wird diese Konstruktion in der streng klassischen Sprache fast ausschließlich in Fällen verwandt, in denen das Subjekt des Partizips mit dem des Hauptverbs identisch ist. Aber selbst in der klassischen Sprache (ein Beispiel aus dem N.T.: Act. 26, 24) findet sich diese Konstruktion vereinzelt bei verschiedenem Subjekt: genau jene angeblichen „expressions bizarres". Richtig ist an der Bemerkung des Bearbeiters, daß sich diese Konstruktion erst später mehr ausbreitet, und sicher auch, daß die von ihm angeführten Beispiele in klassicher Sprache ohne Zweifel anders übersetzt worden wären. H. Quecke

Pierre CANIVET S.J., *Histoire d'une entreprise apologétique au Vme siècle, (Bibliothèque de l'Histoire de l'Eglise),* Paris, Bloud & Gay, 1958, 15.5 x 25, XXIV + 384 blz., tafels, ing.

THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, Texte critique, Introduction, Traduction et notes de Pierre CANIVET S.J., *(Sources chrétiennes*, 57, vol. I et II), Paris, Editions du Cerf, 1958, 13.5 x 20.5, 860 blz., ing. 4.800 Fr.frs.

Antiochien war die erste hellenistische Stadt, die mit dem jungen Christentum in Berührung kam. Aber noch zu Beginn des 5. Jh. war das Heidentum hier ebensowenig tot wie anderswo. Gerade hier entstand die letzte große gegen das Heidentum gerichtete Apologie der alten Kirche, Theodorets *Heilung der heidnischen Krankheiten*. Diesem „apologetischen Unternehmen" hat Canivet bis in die letzten Einzelheiten nachgespürt. Er zeichnet uns das Verhältnis des Apologeten Theodoret zu der langen Reihe seiner Vorgänger; die geistigen Strömungen im Antiochien Theodorets; und vor allem das großangelegte Werk selbst: die Texte der griechischen Philosophen, die Theodoret behandelt; die Quellen, aus denen er sie schöpfte; und die Art, wie er sich ihrer bedient. Dieser skizzenhafte Überblick kann nicht im entferntesten andeuten, wie umfassend und eingehend Canivet sein Thema bearbeitet. Es bleibt allein die Frage nach der Wirksamkeit dieses „apologetischen Unternehmens". Sicher, die byzantinischen Autoren benützen später Theodorets Schrift. Aber welche Wirkung hat sie auf die Heiden und Juden gehabt, denen sie den Weg zum christlichen Glauben ebnen sollte? Ist deren Reaktion irgendwo zu spüren? Daß Canivet auf diese Frage keine Antwort gibt, kann man ihm nicht zum Vorwurf machen. Der Titel des Buches könnte aber vielleicht Erwartungen aufkommen lassen, daß diese Frage angeschnitten wird. Dagegen unterläßt Canivet es nicht, kurz „la christologie dans la Thérapeutique" in einem Exkurs darzustellen (S. 333-343). Ergebnis: Die Christologie ist hier „exacte mais sans doute incomplète" (S. 343). In diesem Zusammenhang sei auch auf die Abfassungszeit hingewiesen, die Canivet der Schrift aufgrund anderer Kriterien zuweist, die Jahre zwischen 419 und 423 oder vielleicht 426 (S. 20).

Zugleich legt Canivet eine neue Textausgabe und Übersetzung der von ihm so eingehend untersuchten Schrift vor. Der einst von H. Raeder für die *Bibl. Teubner*. (1904) hergestellte Text hält auch heute noch kritischer Beurteilung stand. Canivet hat ihn deshalb zur Grundlage auch seiner Ausgabe gemacht, von der er nur „sehr selten" abweicht. Ebenso schien es unnütz, den ganzen kritischen Apparat wieder zu drucken. Zum eigentlichen Text Theodorets werden nur wirklich wichtige Varianten aufgenommen, doch sind für die von Theodoret zitierten Texte die Lesarten in extenso verzeichnet. Von den verschiedenen Indices seien eigens genannt: die Zitate der alten Autoren (S. 451-466), wozu man auch die Tafeln der *Histoire* vergleiche, die diese Texte in der Anordnung von Theodorets Werk mit synoptischer Übersicht über die vermittelnden Quellen geben. Der Namen-Index enthält folgende Untergruppen: „Bible et christianisme" (S. 470-473), „Histoire, littérature, sciences" (S. 473-480), „Mythologie et religions païennes" (S. 490-497) und „Géographie" (S. 497-503). Dagegen scheint der Index der griechischen Wörter (S. 504-516) etwas knapp; er wird sicher nicht alle Ansprüche zufriedenstellen. Als „Testimonia" sind die späteren Autoren zusammengestellt, die Theodorets Schrift zitieren (S. 467-469). Über die Vollständigkeit dieses Index' können wir nicht urteilen. In seinen beiden Werken selbst ist Canivet jedenfalls weit mehr der Verwurzelung Theodoret in seiner Welt und der Entstehung seines Werkes nachgegangen, als daß er das spätere Fortwirken verfolgt hätte.

ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, I, Texte latin, introduction, traduction et notes par le Chan. Jean BOUVET, *(Sources chrétiennes*, 66, *Série des Textes Monastiques d'Occident*, IV), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 252 blz., ing. 10.50 NF.

Adam, cisterciënser Abt van Perseigne, gelegen in de oude franse provincie Maine, toentertijds engels leengoed, werd als lijfeigene geboren van de graven van Champagne. Zijn uitzonderlijke talenten brachten hem na zijn priesterwijding tot de hofkapelanie van de graven van Champagne, vooral van Marie de Champagne, en door zijn vriendschap met deze familie tot biechtvader van Richard Leeuwenhart, raadsman van de groten, vertrouwensman van Innocentius III, die hem verscheidene arbitrages toevertrouwde, ondermeer een zending naar zijn collega Joachim, abt van Santo Fiore, om deze tot minder visionaire inzichten te brengen. Bekend met het hofleven en de hoofse taal van de ridderpoëzie, werd hij reguliere kanunnik (vandaar wellicht zijn contact met de Victorijnen), benedictijn, om ten slotte de vrede te vinden bij de Cisterciënsers. Men kent van zijn hand twee reeksen brieven: 32 die verscheidene malen werden uitgegeven, en 34 andere, die nooit werden uitgegeven. De uitgever beschouwt deze laatste van latere datum, zo iets rond 1215, terwijl de vorige, die hij de „klassieke reeks" noemt, eerder rond 1198 te plaatsen zijn. Zijn brieven zijn vanzelfsprekend interessant voor een betere kennis van zijn tijd, al gewaagt hij nooit in de brieven die van hem bewaard werden, over zijn belangrijke politieke of kerkelijke opdrachten. Hij spreekt enkele keren over de plichten van een bisschop, maar vooral over het geestelijk leven. Zijn rustige, blijde vroomheid wordt gevoed aan de bronnen van Bijbel en Liturgie. Al zullen sommige allegorische hebbelijkheden van zijn

tijd ons niet meer bekoren, toch straalt heel zijn werk van deze rustige diepmenselijke en tevens zo vrome humaniteit, die de Cistenciënsers uit die tijd kenmerkt. Spontaan en vrij schrijft hij over de rijkdom en de weelde van de menselijke vriendschap, zoals deze in Christus tot leven komt. — Deze uitgave is niet definitief, en steunt vooral op het Hs. *Douai 374*, aangevuld door *Troyes 987*. Daarom wordt ook het kritisch apparaat tot het minimum herleid. P. v. D.

R. Bellemare, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 18.5 x 11.5, 188 blz., ing. 69 B.frs.

Dit wel niet zo vlot geschreven, doch waardevol en eerlijk boek heeft helderheid willen brengen in het uiterst complex theologisch denken van Bérulle. Eén notie slechts wordt uitgediept, maar zij is dan ook de sleutel van heel het systeem: de notie van het geschapen wezen. Daar het hier gaat over een dynamisch begrip, moet men de titel, „Le sens de la créature", verstaan als „gerichtheid", en niet „zin" of „betekenis" van het schepsel-zijn. Alles wordt klaar zodra men zich het standpunt van Bérulle goed voor ogen stelt, en dit is, na de „Bref Discours" ondubbelzinnig „religieus". Bérulle ziet alles steeds in verhouding tot God. Het schepsel is niets anders dan deze subsisterende verhouding zelf: een beweging naar God, waarvan het uittreden uit God door creatie, onmiddellijk samenvalt met de terugkeer. De vrijheid van de mens bestaat er dan ook niet in, aan zijn wezen een richting te geven (die er al is), maar wel deze richting volledig te accepteren. In deze zin worden dan de zo belangrijke noties van „consentement", „adhérer", „se référer" enz. zorgvuldig ontleed. Anderzijds moet het schepsel zich losmaken van elke vorm van autonome beslotenheid-in-zich-zelf: het „anéantissement" slaat enkel op het afstand doen van wat niet het eigenlijke wezen van de mens is. De zonde, die de negatie is van elke verhouding tot God, tast bijgevolg het wezen zelf aan, doet de mens alle rechten verliezen op het bestaan. Niemand kan hem deze rechten terugschenken. Ook God niet. De Verlossing zal erin bestaan dat een totaal nieuwe existentie gecreëerd wordt: Christus. Alléén *in* Christus wordt de zondige mens door de genade tot een nieuw leven verheven. Maar ook op dit niveau moet de mens hiermede instemmen. Hier zullen de termen „adhérer" enz. een rijkere inhoud krijgen, zal het „anéantissement" radicaler, grondiger moeten zijn: het verliezen van de eigen persoonlijkheid om geheel te versmelten met de mystieke Persoon van Christus en in te treden in de relaties zelf van de Heilige Drievuldigheid. Zowel in de orde van de natuur als in de orde van de genade ligt het absolute initiatief bij God, en bij God alléén. „Le *sens* de la créature", de *gerichtheid* van het schepsel-zijn is er een van God naar het schepsel toe, en niet omgekeerd. Wil het schepsel zichzelf begrijpen, dan moet het van meet af aan „verheven" worden (élévation) in God, om vandaar uit, met God, uit te treden naar de verscheidenheid van alle dingen en naar zichzelf. In het systeem van Bérulle is er geen sprake van een platonisch uitstijgen boven de menigvuldigheid naar de eenheid toe. Noch sprake zelfs van enige „via negationis". Zoals bekend, kan men volgens deze denkrichting rustig beweren, dat als de schepselen zijn, God niet is. Bérulle keert dit om. Als God is, zegt hij, dan zijn de schepselen niet. Dergelijke uitdrukkingen bedoelen in feite hetzelfde, maar ze reveleren op ondubbelzinnige wijze de richting zelf van het denken. — R. B. heeft in zijn studie voortdurend rekening moeten houden met de problemen omtrent de chronologie van Bérulles werken: de talrijke voetnota's brengen in deze zaak heel wat helderheid. Ook heeft de auteur een aantal onuitgegeven stukken van Bérulle ontdekt, o.a. een kritiek op de gewaagde mystieke terminologie van de *Vita mirabile* van de H. Catharina van Genua (Parijs, Archives Nationales, Carton M 233 „Se perdre en Dieu"). Dat deze kritiek voor de studie van de terminologie van Bérulle zelf, en voor de spiritualiteit van de Franse XVIIde eeuw van groot belang is, moet wel niet onderlijnd worden. R. B. veronderstelt bij de lezer een grote, wellicht al te grote, vertrouwdheid met Bérulle. Dit maakt dat zijn boek geen gemakkelijke lectuur is. Is de auteur dit op de duur zelf niet gaan vermoeden wanneer hij zich op blz. 151 e.v. en blz. 164 e.v opeens als het ware genoodzaakt voelt om zijn gedachtengang weer helemaal te hernemen? In ieder geval zijn deze bladzijden een kostbare leidraad voor wie zich bij het lezen van dit boek tijd wil besparen. J. P. Van Schoote

## SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

P. Fransen S.J., *Gods genade en de mens, (De Christen en de tijd,* 4), Antwerpen, Patmos Uitgeverij, 1959, 12 x 20, 110 blz., ing. 55 B.frs.

Zelden lazen wij een boek waarin voor de ontwikkelde leek moderne theologische inzichten op een zo heldere, vlotte, doordringende en vooral solied vrome manier werden uiteengezet. De genade wordt hier gezien als het *leven in de ontmoeting* van de Drieëne

God in Christus met de mens, ontmoeting welke uiteraard konkreet, existentieel is en door de enkeling de gemeenschap, door de gemeenschap de enkeling raakt. Geheel de uiteenzetting is uitgesproken personalistisch en benadert reeds hierom de bijbelse visie. „De Vader spreekt mij aan als een GIJ voor Hemzelf". Dit scheppend aanspreken is een verwekken in vrijheid (bij de Vader en bij de mens) van het kind Gods en doordringt alle lagen van het menselijk bestaan, zowel zijn ontische als zijn psychologico-somatische structuur, zowel zijn schepsellijk gericht zijn naar God als zijn situatie in de wereld. Uiterst genuanceerd worden vele aspecten van dit geloofsmysterie voor de lezer belicht. Dit clair-obscur is wellicht de grootste verdienste van het werk. De auteur behandelt zijn stof niet op een streng systematische wijze. Een scherpe omlijning, een uitgetekende geleding van het genadeleven is niet te vinden. Veeleer laat de schrijver doorheen de vele domeinen van het christelijke leven de genade in haar wisselende gestalte zien. Deze methode heeft haar voordeel. Wat de doctrine aan analyserende verdieping in bepaalde domeinen verliest, b.v. het trinitarisch aspect, wint ze aan suggestieve kracht en existentiële dichtheid in het dagelijkse leven van de christen. Ons inziens kan men binnen het kader van een honderdtal bladzijden, hoofdzakelijk voor leken bestemd, beide methodes, de analytisch-systematische en de religieus-phenomenologische niet toepassen. Wel moet men steeds met de andere rekening houden, en dit is het wat de auteur in zijn studie heeft gedaan. Jammer genoeg komt er in dit werk een woord voor dat bij een eerste, zelfs aandachtige lezing, vooral bij geschoolde theologen, tot een misvatting kan leiden, en hetwelk de auteur niet voldoende heeft verklaard: *Godsvervreemding*. Dit woordt is bij P. Fransen een technische term geworden om onze schepsellijkheid aan te duiden. „Als niets dan schepsels staan wij in onze broze schamelheid *buiten* (de schrijver onderlijnt) Zijne almachtige Heerlijkheid. Dat kunnen wij noemen onze schepsellijke *Godsvervreemding*" (p. 46). Daarbij komt dit woord regelmatig en soms in een en dezelfde zin voor met de term, eveneens technisch, *„verlorenheid"*, waarmede dan ons geboren worden in de erfzonde wordt bedoeld. Zonder verdere verklaring menen wij dat de term inderdaad voor onze schepsellijkheid slecht gekozen is. Vervreemding wijst op verlies, op afwijzing, op iets dat men niet heeft en zou *moeten* hebben. Met andere woorden, men kan menen dat de *gave* van het bovennatuurlijke in gedrang wordt gebracht en het „anima naturaliter christiana" zijn betekenis verliest. Dat dit niet de bedoeling van de auteur is weten wij uit persoonlijke gesprekken, en moet men uit het inzicht dat heel zijn boek draagt besluiten. Wij lezen toch reeds op de tweede bladzijde van dit essay: „*Van de mens uit* betekent genade onze nieuwe geboorte... opborrelend uit de diepste grond van ons wezen, waar wij steeds rusten in Gods scheppende hand". Dit *rusten in* Gods scheppende hand verbetert of nuanceert althans het *buiten* Gods Heerlijkheid van de vorige passus die wij aanhaalden. Nog eens wij hadden, of een verklaring, of een grotere eenheid in de terminologie gewenst, maar de bedoeling van de auteur lijkt ons buiten alle betwisting te staan. Daarbij komt het ons voor dat P. Fransen in het gebruik van deze term sterk door Ruusbroec is beïnvloed. Diens mystische visie beheerst immers de hele uiteenzetting van de ons hier geboden genadeleer. Waar de schrijver Ruusbroec aanhaalt, onderlijnt hij volgende tekst: „Christus comt in ons van binnen uutweert, ende wij comen tot hem van buten intweert" (p. 100). Kan men echter aan deze term Godsvervreemding geen *positief theologische* inhoud geven? Het weze ons toegelaten deze hypothese naar voren te brengen. In de *huidige* heilssituatie is de natuur, met de erfzonde besmet, spijts haar essentiële gaafheid, toch in feite van de gave der bovennatuur verstoken. Dit verstoken-zijn, ja dit-beroofd-zijn van de Gij-verhouding met de drieëne God kunnen wij het niet-zondig aspect in de natuur noemen, doch ook dit aspect is ontegensprekelijk een gevolg, steeds in de huidige situatie, van de erfzonde. Aldus vinden wij de term „Godsvervreemding" zeer gelukkig om dit element, dat *onder Gods toorn* (woorden van de schrijver, p. 46) op louter natuurlijk vlak gaaf is gebleven aan te duiden: de natuur immers werd van haar vrij geschonken gave — door de zonde — vervreemd, hoewel niet verkracht. Deze term, aldus geëxpliciteerd, betekent ongetwijfeld voor de theologie van de erfzonde en de genade een verrijking. Wellicht kan dit ook in het gesprek met de protestanten verhelderend werken. A. Vandenbunder

Prof. Dr. Adolf ADAM, *Firmung und Seelsorge*, Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchung zum Sakrament der Firmung, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1959, 14.5 x 21, 262 blz., ing. DM 17.40, geb. DM 19.50.

Na een historische studie over de Vormseltheologie van Thomas (zie onze kroniek in *Bijdragen* 20, 1959, 77-78 en 207), wijdt Prof. Dr. A. Adam een ander boek aan het zeer actuele probleem van pastoraal bij de toediening van het Vormsel. Na een eerste deel over de dogmatische betekenis van het Vormsel, behandelt hij vier pastorale vragen: de ouderdom, de voorbereiding, de kwestie van peter en meter, en de liturgische plechtigheid zelf.

In deze laatste hoofdstukken gaat zijn aandacht vooral uit naar een uitvoerige studie van de historische ontwikkeling: hoe zijn deze problemen ontstaan, en hoe werden ze opgelost? Bij deze gelegenheid krijgen wij heel wat interessante feiten, vooral uit de praktijk der Duitse landen. Dogmatisch zet hij een stap vooruit, door het wezen van het Vormsel te bepalen van *uit het geheel* van wat in de Kerk hierover is gezegd, geloofd en beleefd. Dit is een groot voordeel op die theologen, die absoluut het wezensinzicht van het Vormsel willen laten verschrompelen tot één aparte idee die hen heeft getroffen. Een Sacrament blijft toch altijd een goddelijk „Mysterion", en is dus nooit volledig uit te spreken. In de vraag naar de geschikte ouderdom kiest hij partij voor de algemene toepassing van kan. 788 van het Kerkelijk Recht. Dat is zijn goed recht, al is zijn methode van interpretatie der recente kerkelijke documenten eerder dogmatisch (met syllogisme!) dan juridisch, en dus fout, daar het over wetteksten gaat. Een niet ongewone vergissing bij dogmatici. Op het einde vindt men nog een goede bibliografie en een uitvoerig personenregister. P. Fransen

Karl RAHNER S.J., *Sendung und Gnade,* Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1959, 14 x 21.5, 564 blz., geb. S 150.

Zoals in de drie bundels *Schriften zur Theologie* heeft Rahner ook in dit boekdeel een aantal vroeger verschenen artikelen bijeengebracht. Vanaf de aanvang reageert hij in een duidelijke stellingname tegen de opvatting van hen die menen dat pastoraaltheologie tenslotte neerkomt op psychologie, pedagogie en sociologie. Hij negeert dat de echte oplossingen voor onze tijd van de godsdienstsociologen als zodanig zullen komen, want „Pastoraltheologie ist im letzten... Theologie und somit wird nur der solcher Sendung gerecht, der auf Gottes Gnade allein vertraut", zoals hij de titel van deze bijdragen in een voorwoord omschrijft. — Een der meest diepgaande analyses is zeker zijn „Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt". Rahner pleit voor soepelheid in de wijze van benaderen der hedendaagse Kerk-in-situatie. Zoals er vele woningen zijn in het huis van de Vader, zijn er ook diverse mogelijkheden om het goede te doen. Een enkele alleenzaligmakende christelijke oplossing bestaat niet. Men mag zich noch aan de Middeleeuwen als ideaalbeeld vastklampen noch denken dat er toen of nu uit het tijdsgebeuren slechts één enkel met de christelijke beginselen verzoenbaar antwoord kan afgelezen worden. De beschouwingen over de Kerk als diaspora in de huidige wereld en over de ontkerstening als feit — dus ook als *heilsgeschichtlich* feit — zijn het overwegen waard voor wie beveiliging zoekt in de illusorische zekerheid van het ghetto. Ook de daarop volgende „Theologische Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge" getuigen voor het geëngageerde van R.'s theologie. Vanuit diverse standpunten wordt steeds de genadevolle zending der Kerk in de wereld behandeld. Al hangen apostolaat en geschapenheid nauw samen („Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit"), toch verwordt de mens niet tot een apostolisch raderwerkje in de kerkelijke machine en blijft hij de volwaardige „Einzelne in der Kirche", waarvan Maria, zelfs als oerbeeld van de Kerk, toch ook de typus blijft („Maria und das Apostolat"). Daarop volgen drie studies over de H. Mis, waaronder de bedenkingen over de „Danksagung nach der Hl. Messe" wellicht het meest aanspreken en het tractaatje over „Messe und Fernsehen" (Rahner is er tegen) het meest betwistbaar blijft. Een verdere serie artikelen wordt gegroepeerd onder de algemene noemer „Menschen in der Kirche". Naast korte uiteenzettingen over de pastoor, de diaken, de academicus en de opvoeder, vinden wij hier vier langere studies die sterk tot verder nadenken aanzetten. „Der Bischof" geeft R. gelegenheid om de wat al te simplistische gangbare mening over de absolute monarchie in de Kerk flink te nuanceren. Het artikel over „der Mann in der Kirche" is een troostvol pleidooi voor meer eerbied t.o.v. de eigen religiositeit van de mannelijke psyche; de man is niet minder religieus dan de vrouw, maar anders, en men heeft hem veel te weinig gerespecteerd in zijn eigen vormen van religiositeit, zo geeft b.v. de man van nature minder tijd aan het gebed dan de vrouw. Dat er iets hapert in de opleiding der clerici is een gemeenplaats geworden, al is met deze vaststelling dat feit niet verholpen. R. zoekt naar nieuwe wegen die toelaten de priesters degelijker, maar ook priesterlijker voor te bereiden op hun levenstaak. Men mag hopen dat tenminste over dit tractaatje door de verantwoordelijken zal gemediteerd worden. Tenslotte vinden we de serie artikelen uit de discussies met H. Urs von Balthasar in „Orientierung" over de seculiere instituten ook hier terug. De hoofdstukjes uit de afdeling „Dienst am Menschen" zijn eerder van disparate aard: over Paulus en het apostolaat, over zielzorg in stations, gevangenissen en grote bedrijven — zelfs een tractaatje over de parochiebibliotheken, dat R. aanleiding geeft tot een theologie van het boek. Tenslotte vinden we krachtige en voedzame theologie in de laatste bijdragen „zur Frömmigkeit des Seelsorgers". Hier ruimt R. enkele koppig voortwoekerende misopvattingen over de gehoorzaamheid uit de weg om de echte kern van de christelijke gehoorzaamheid meer tot haar recht te doen

komen. Een uitgebreide theologie van de H. Hart-verering, vooral vanuit Ignatiaans perspectief, besluit de verzameling. Het geheel doet denken aan de huisvader van het evangelie, die uit zijn schat oud en nieuw te voorschijn haalt, maar dan zó dat steeds onvermoede facetten van het oude worden belicht en dat men in het nieuwe toch nergens gestoord wordt in zijn katholieke feeling omdat het voortgroeit uit het oude. Zoals immer biedt Rahner ons de vrucht van een denken dat naar de kern gaat met een onverstoorbare eerlijkheid en een geniale speurzin voor het authentieke van de Heilsboodschap in haar meest wezenlijke momenten. Zo werd ook dit boek tegelijk genade en zending van God aan zijn Kerk. J. Kerkhofs

E. BISER, *Der Sinn des Friedens*, Ein theologischer Entwurf, Kösel-Verlag, München, 1960, 12 x 19, 240 blz.

Om de betekenis van de vrede voor de moderne mens bij benadering vast te stellen gaat B. te rade bij de beste getuigen van de traditie en laat zijn betoog steunen op teksten van de H. Schrift. Het resultaat vat hij samen in drie delen nl.: het woord, het beeld en de weg van de vrede. St. Augustinus, St. Thomas en Nicolaas van Cusa geven hun mening te kennen en van de Schriftuurplaatsen worden vooral Eph. 2, 14 en Mt. 5, 9 beklemtoond. Met recht wordt in het laatste gedeelte een beroep gedaan op de liefde en het kindschap van God. Nog meer had kunnen gewezen worden op het doel (op God en op Christus) als op het beginsel van de juiste orde en van de ware vrede. Dit zou de lezer nog meer bevrediging hebben geschonken. P. Ploumen

Wilfrid BUSENBENDER, *Die Welt als Chance des Glaubens*, Frankfurt, Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1959, 12 x 19.5, 194 blz., geb. DM 7.80.

Het *geloof* in zijn wezenlijk christelijke gestalte en de *wereld* in haar even konkrete gegevenheid van elke dag, worden in deze studie van Busenbender bijeen gebracht. De *kans* is de aard van deze onmoeting. Deze drie sleutelwoorden: geloof, wereld en kans, krijgen naarmate de overweging in het boek voortschrijdt, hun diepere, volle betekenis. Kans is de gelegenheid die moet benut worden, de voorwaarde tot slagen, maar kans is evenzeer een wagen in het tot stand brengen van wat nog niet is, of, althans niet ten volle is. Wereld en Geloof immers vinden hun wederzijdse voltooiing in hun ontmoeting. Wat in beider elementen niet authentisch is, om een nog-niet-af zijn of om een gebrekkig of zondig-zijn, wordt pas opgeheven in het vinden van elkaar. Meestal en terecht wordt het accent in deze ontmoeting op het geloof gelegd. Dit is onder meer uit de titel af te lezen: Die Welt als *Chance des Glaubens*. De auteur bedient zich hiertoe van een beeld ontleend aan het voedingsproces bij de mens. Een tiental keren komen onder een of andere vorm volgende regels terug, leitmotiv van deze studie: „Das Verhältnis zwischen Glauben und Welt als Versuchung zu nehmen, als Auseinandersetzung des Eigenen mit dem Fremden, so dasz es zur Angleichung, Verschmelzung und Aneignung kommen kann, aber auch zur Trennung und Ausscheidung..." (p. 27). Doch leide men hieruit niet af, dat de wereld helemaal in het geloof zou verdwijnen. De wereld blijft in deze ontmoeting een autonome waarde. Het geloof is immers voor de wereld een zuurdesem, zodat, al is het dan in afhankelijkheid van dit geloof, het boek als ondertitel zou kunnen hebben: *Der Glauben als Chance der Welt*. Dat de auteur in de drie woorden van zijn titel dit rijk theologisch thema heeft kunnen samenvatten wijst op de beheersing van zijn stof, die slechts uit een diepe bezinning op een leven-in-de-wereld, uit een „engagement", zo men wil, kan gegroeid zijn. Daarbij vervloeien in deze studie de woorden uit de H. Schrift, citaten uit de Encyclieken en gezegdes van kultuurfilosofen harmonisch samen in de eigen uitgedrukte visie van de schrijver. Wij beweren niet dat *alle* aanhalingen van teksten onaanvechtbaar zijn. Zo kan men, wanneer men althans de betekenis van het hebreeuwse *davar* voor ogen heeft, moeilijk schrijven: „Weil am Anfang das Wort war, nicht die Tat..." p. 30. Doch zulke misvattingen zijn in deze studie uitzonderlijk en raken daarbij het wezenlijke van de uiteenzetting niet.
A. Vandenbunder

*Die Katholische Glaubenswelt*, Wegweisung und Lehre, Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, I, *Die Quellen der Theologie, Gott und seine Schöpfung*, Freiburg, Herder, 1959, 12.5 x 20, XXXII + 796 blz., 5 platen, geb. bij intek. DM 42.-.

In onze landen is de *Initiation théologique* in 1952 uitgegeven door een bekende groep Franse Dominikanen zeker geen onbekende uitgave. Het team van medewerkers slaagde er in om in de geest en naar de methode van Thomas een modern handboek te schrijven voor seminaristen, voor zusters en leken, die hunne theologie wilden „bijwerken", of eenvoudig een antwoord zochten op de vele vragen uit hun geloof. In dit uitgebreide en toch zeer vlot geschreven werk kan men heel wat realia opdiepen, zonder daarom enkele

zeer goed uitgewerkte syntheses te missen. Wat ons het meest trof in dit werk is de rustige wil tot vernieuwing, zonder daarom onmiddellijk bij iedereen de ruiten te willen ingooien. Zo heeft men in dit dogmatisch deel uitvoerige inleidingen op de liturgie, het kerkelijk recht en de christelijke kunst, als getuigen van de Traditie. Het deel over de Kunst werd speciaal voor de Duitse landen omgewerkt door Dr. GEORG NAWROTH. Al de overige delen werden vertaald door Lilo DE' NEGRI en Dr. Herbert VORGRIMMLER. Alleen werd de bibliografie voor de Duitse landen aangepast. **P. v. D.**

*Lexikon der Marienkunde,* hrsgeg. von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, G. ENGLHARDT, M. SCHMAUS, J. TYCIAK, 5. Lieferung, Beweinung - Brüder Jesu, kol. 769-960, Regensburg, Pustet, 18.5 x 27, DM 9.50.

Waardig sluit deze vijfde aflevering zich bij de voorgaande aan. Bijzonder goed verzorgd zijn de geografische en historische gegevens, terwijl ook vaak aan het speculatieve gedeelte enige aandacht wordt geschonken. Uitstekend is de tekst bij de volgende trefwoorden: Bibliotheken, Bild und Gleichnis Gottes, Bilderverehrung, Birgitta, Blaue Armee, Blosius, Blumen, Borromaeus, Boudon, Bourassé, Bourdaloue, Brasilien, Braut, Breslau, Brevier. Dat in tegenstelling met de grote scholastieken van zijn tijd Bonaventura de Onb. Ontv. „gründlich und lebhaft" verdedigt is wel als een pius error te signaleren.

P. Ploumen

Franz DANDER S.J., *Kleine Marienkunde,* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 11 x 16, 100 blz., ing. S 28.

Kleine dogmatische handleiding over de roeping en de werking van Maria in het geheel van Gods Heilsbestel. Het werd geschreven voor de mariale congregaties. De voorrechten van Maria worden op duidelijke, zelfs systematische wijze uiteengezet, kort gestaafd met bijbelteksten en met brieven van de Pausen. Schrijver wijst ook op het gevaar van bepaalde mariale overdrijvingen, en blijft in toon en betoog sober en genuanceerd. **P. v. D.**

Johannes BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers,* Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 16 x 24, 135 blz., ing. DM 7.40, geb. DM 9.40, uitgave voor theologiestudenten DM 7.40.

Prof. Dr. J. Brinktrine zet met dit deel zijn reeks van handboeken in de dogmatiek voort. Terecht laat hij dit deel onmiddellijk aansluiten bij het vorige, over Christus onze Verlosser. Als fundamenteel charisma ziet hij Hare roeping tot het goddelijke Moederschap. Daarop ontleedt hij de andere voorrechten van Maria, hare negatieve privilegies: vrijheid van de erfzonde, de persoonlijke zonde en de concupiscentia als „fomes peccati", en haar positief privilegie: de volheid van genade. Ten slotte ontleedt hij, wat hij noemt de privilegies van Maria met betrekking tot haar lichaam: de maagdelijkheid en Hare Tenhemelopneming, om te sluiten met een hoofdstuk over Hare verhouding tot ons als Moeder, Middelares en Koningin, en onze verhouding tot Haar als dienst van hyperdulie. Men zal in dit werk een overvloed vinden van citaten, en van nuttige bibliografische verwijzingen. Ten slotte geeft ons de auteur een uitstekend beeld van wat de theologie is geweest in de XIXde eeuw. Wegens zijn ongevoeligheid tegenover heel de bijbelse vernieuwing van onze tijd, en zijn onhistorische en onkritische houding tegenover de teksten van *Denzinger* (een reeks teksten zijn „definities", waarvan het al lang bewezen is, dat ze ofwel met een Concilie niets te maken hebben, of niet als geloofsdefinitie zijn bedoeld), is dit werk ongenietbaar, en zeker als handboek voor het theologieonderwijs af te raden. P. Fransen

*Mémorial du Cinquantenaire, 1910-1960,* Recherches de Science religieuse, Janvier-Juin 1960, Tome XLVIII, numéros 1-2, Paris VIIme, Bureaux de la revue, 15, rue Monsieur, 1960, 16 x 24, 376 blz., ing. apart te verkrijgen 16 NF in Frankrijk en 17 NF voor het buitenland.

De *Recherches* bestaat 50 jaar! Ontstaan bij gelegenheid van het vijftigjarig jubileum van de *Etudes* midden in de modernistische crisis. De ontwerper was de jonge professor in Apologetica te Cantorbery, L. de Grandmaison, die tegenover heel wat scepticisme en kleinmoedigheid zijn standpunt wist te verdedigen. Voor dit jubelnummer werd beroep gedaan op de generatie van oudere medewerkers van het tijdschrift, als Mgr. L. CERFAUX, P. GALTIER, op de jonge generatie als A. LAURAS en X. TILLIETTE, en ten slotte op de eminente groep van gewone medewerkers sinds 1946: H. DE LUBAC, H. BOUILLARD, H. RONDET, J. DANIELOU, J. GUILLET, E. DES PLACES en St. LYONNET. Ook L. MALEVEZ, die in dit tijdschrift zijn beste artikels schreef over K. Barth, nam een artikel op zich. Tegenover de traditionele aandacht voor de historische theologie krijgt nu ook de Schrift een ruime plaats toebedeeld. De hoofdredacteur E.P. J. LECLERC schreef een korte histo-

rische *Inleiding.* — Wij wensen aan de redactie en het tijdschrift nog vele jaren vruchtbaar werk in het veld van de wetenschappelijke theologie. P. Fransen

Peter LIPPERT S.J., *Credo, II, Le Sauveur - Les Grâces de Dieu — Les Sacrements de Dieu,* Adaptation française, Paris, Editions du Cerf, 1960, 12 x 19, 320 blz., ing. 9.90 NF.

Tussen de twee oorlogen was Lippert wel een van de meest gelezen auteurs. Hij was wel een van de eersten die het dogma op een wijze heeft kunnen uitleggen, die de moderne mens direkt aansprak. Dat zijn kleine dogmatiek nog in 1960 uitgegeven en verkocht wordt, pleit voor onze tijd. P. v. D.

## MORAALTHEOLOGIE

P. ANCIAUX, *Het sacrament van het huwelijk,* Grondslagen der christelijke huwelijksmoraal, *(Woord en Beleving,* 6, *Sacramentenleer,* 2), Tielt-Den Haag, Lannoo, 1959, 13 x 20.5, 303 blz., ing. *f* 6.50, geb. *f* 8.50.

Gelijk de andere delen, die in de reeks theologische monografieën bij Lannoo verschenen zijn, draagt ook dit werk geen strikt wetenschappelijk karakter. Het is hoogstaande vulgarisatie, bestemd voor priesters, religieuzen, studenten en belangstellende leken. De schr. is terdege op de hoogte van de dogmatische en moraaltheologische problematiek, maar hij richt zich tot een ruimer publiek dan dat der theologen. Bijzonder te waarderen is zijn streven om de moraal van de huwelijksbeleving voortdurend te plaatsen in het kader van een verantwoorde dogmatische visie, waardoor dit werk een stuk uitsteekt boven andere publicaties met meer casuistische inslag. Het boek is goed opgebouwd. De schr. vervalt wel eens in herhalingen en begeeft zich hier en daar op zijwegen, maar de gedachtengang is toch duidelijk. Inhoud en zegswijze vragen zeker van niet theologisch geschoolde lezers heel wat inspanning, maar die moeite wordt rijkelijk beloond. **A. van Kol**

B. HÄRING C.ss.R., *Christ in einer neuen Welt, Lebensgestaltung aus dem Glauben,* Freiburg im Br., Wewel Verlag, 1960, 13 x 21.5, 448 blz., 13.85 DM.

„Christ in einer neuen Welt" is geen compendium van „Das Gesetz Christi", maar het zal niemand verwonderen dat men dezelfde grondgedachten, die voor laatstgenoemd werk kenmerkend waren, ook hier weer aantreft. De opbouw is anders, de wijze van behandelen verschilt, de „realia" zijn betrekkelijk gering in aantal; maar veel nieuws heeft de schr. ons toch niet te bieden. Dat kan men reeds opmaken uit de titels van de hfdst.: Gesetz Christi als Frohbotschaft, Die Freiheit der Kinder Gottes, Gott und das Herz der Menschen (geweten, houding, beweeggronden), Von Herz zu Herzen (goddelijke deugden en religio), Die Tugenden im Reiche der Liebe (zedelijke deugden), Die Bekehrung. De schr. heeft een boeiende en pakkende stijl, wel wat rhetorisch maar toch rustiger dan in zijn grote werk. Hij weet zijn oordeel goed te nuanceren, ook al treedt hij dan in dit kleinere werk niet in détails. Interessant is de wijze, waarop verschillende zaligsprekingen in zijn beschouwingen zijn ingevlochten. Kortom: dit nieuwe werk van Häring, dat een goed beeld geeft van de christelijk-zedelijke levenshouding, betekent in ieder geval een aanwinst, met name voor hen die zijn „Moraltheologie in einem Band" nog te volumineus vonden. **A. van Kol**

Gabriel HOPFENBECK O.F.M., *Beichtseelsorge,* Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1959, 11 x 17, 762 blz., DM 19.80.

Het onderhavige werk, vrucht van jarenlange studie en nog veel langere ervaring, behandelt ten behoeve van priesters de praktijk van het biechthoren. Het eerste deel is gewijd aan enkele meer algemene beschouwingen over deze vorm van zielzorg; het tweede deel geeft practische opmerkingen over gewetensonderzoek en gewetensvorming, berouw, voornemen, belijdenis en boete; het derde deel bespreekt het biechthoren van kinderen, jeugdige mensen, aanstaande echtgenoten, gehuwden, ouders en opvoeders, zusters en priesters; het vierde deel gaat nader in op een aantal bijzondere punten, waarbij ook de protestantse biecht ter sprake komt; het vijfde deel tenslotte bevat de letterlijke tekst van een zestal documenten. Bibliografie en register zijn beide zeer uitvoerig. De schr. verklaart met nadruk dat hij niet volledig wil zijn, maar in 762 blz. kan men toch heel wat vertellen, zelfs als herhalingen niet worden vermeden. Het boek is sterk op Duitsland georiënteerd en ook wel in Duitse trant geschreven, met een grondigheid en een afdalen in bijzonderheden die niet iedereen even welkom zullen zijn. Wie zich hierdoor niet laat afschrikken, zal de levenswijsheid waarderen die in dit omvangrijke werk van een ervaren biechtvader is neergelegd. **A. van Kol**

Marc Trémeau O.P., *Principes de Morale Chrétienne*, Langres, L'Ami du Clergé, Paris, Lethielleux, 1959, 11 x 18, 302 blz., 900 Fr.frs.

In „Supplément à l'Ami du Clergé" van 1957 en 1958 heeft schr. onder de titel *Principes de Morale Catéchétique* een serie lessen gepubliceerd, die thans gebundeld zijn onder de titel *Principes de Morale Chrétienne*. Deze lessen zijn de weerslag van een twee-jarige cursus, die aan groot-seminaristen gegeven werd als nadere bezinning op een aantal themata uit de algemene moraal, en veronderstellen de gewone leer van de handboeken. De schr. wil geen wetenschappelijk of oorspronkelijk werk leveren, maar slechts aanvullen en corrigeren wat in de handboeken geboden pleegt te worden. Het boekje bestaat uit 28 hoofdstukjes, duidelijk geschreven en prettig leesbaar; schr. houdt voortdurend contact met de H. Schrift en is goed op de hoogte van nieuwere stromingen; nergens vervalt hij in overdreven critiek op de gangbare leer. Voor priesters, catecheten en ontwikkelde leken heel bruikbaar. A. van Kol

A. Allwohn, *Het genezende woord. Pastorale gesprekken met de mens-in-conflict van deze tijd*, Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1959, 15.5 x 23, 237 blz., *f* 14.90.

De auteur van dit oorspronkelijk Duitse werk *(Das heilende Wort*, Göttingen, 1958) heeft jarenlang het ambt van predikant in de Lutheraanse kerk waargenomen, bovendien een volledige psychotherapeutische opleiding genoten, en tenslotte velerlei ervaring op het gebied van de pastorale psychologie opgedaan. Zijn boek getuigt dan ook van een oprecht geloof, van een goede pastoraal-psychologische aanvoeling, van een grote zorg t.a.v. de mens-in-conflict. Voor de praktijk kan men van Allwohn heel wat leren, vooral door de vele voorbeelden waarmede hij zijn beschouwingen over alle leeftijdsphasen van de mens toelicht. In theoretisch opzicht brengt hij ons niet veel verder; eerder zal zijn boek een zekere verwarring van pastorale en psychotherapeutische benadering in de hand werken: men weet op de duur niet goed meer, of de zielzorger dan wel de psychotherapeut aan het woord is. De door schr. zelf gecursiveerde zinsnede: *„Psychische storingen zijn in het algemeen genomen geloofsstoringen"* (154) is in dit opzicht significatief. Bovendien lijdt de schr. wel een beetje aan overwaardering van de betekenis der dieptepsychologie voor de pastorale praktijk (217-223). Tegen enkele opvattingen van de schr. zal de katholieke lezer principiële bezwaren hebben, met name wat betreft de huwelijksbeleving (78); enigszins ook wat betreft de zwangerschapsonderbreking (79). Hier en daar geeft schr. de katholieke opvatting niet geheel juist weer; zo b.v. wat betreft het H. Oliesel (133-134) en de biecht (211-212). Zelf propageert hij de biecht, meer vanwege het pastorale gesprek als vanwege de cultische handeling: de „absolutie" heeft bij hem uiteraard een geheel andere waarde dan in de katholieke Kerk (199-216). Alles bijeen een goed boek, dat echter ook in protestantse kringen wel critiek zal oproepen, gelijk E. L. Smelik in zijn introductio te kennen geeft (7). A. van Kol

Gustav Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1959, 15 x 23, 41 blz., DM 2.-.

Periodisch wordt in elke staat de doodstraf afgeschaft of terug ingevoerd. Even regelmatig hervatten de moralisten en de specialisten in strafrecht de discussies omtrent de zedelijke geoorloofdheid van de doodstraf. Steunend op zijn uitgebreide kennissen zowel in het juridische als in het ethische domein mengt ook E. zich in het debat (in de rectorale rede bij gelegenheid zijner benoeming aan de Philosophisch-Theologische Akademie te Paderborn, 1958). Na de uitsluiting van de positief-juridische en de bovennatuurlijk-theologische funderingen, releveert hij de velerhande methodische dwaalwegen waarin de discussie omtrent dit onderwerp al te zeer vastliep: gevoelsmotieven, vermengen van theoretische geoorloofdheid en practische toepassing, gebrek aan een algemeen geldende levensbeschouwing. De meest rationele theorieën steunen daarenboven op een valse of onvolledige argumentatie: het preventief karakter van de doodstraf, de eer van de Staat, het noodrecht, de organicistische opvatting van de gemeenschap, enz. Hij verwerpt ook de stelling die primordiaal vanuit het *bonum commune* vertrekt. Daarop tracht Ermecke licht te brengen vanuit de „Rechtsverwirkungstheorie". Niet een of andere consideratie over het *bonum commune*, wel het rechtssubject zelf in zijn relatie tot de gemeenschap dient tot vertrekpunt. Daaruit kan hij besluiten: „Im Ermordeten hat der Mörder die Gemeinschaft verneint und sein Recht auf weitere Zugehörigkeit zu ihr verwirkt. Der Staat, der die Todesstrafe dafür verhängt, realisiert nur, was der Verbrecher selbst schon bewirkt hat: seinen Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft, seinen gleichsam rechtlichen Tod" (p. 33). Vandaar is de doodstraf alleen toegelaten bij moord of bij een aanval op het bestaan zelf van de gemeenschap. — Een aantal interessante dokumenten, bijgevoegd in een aanhangsel, vervolledigen het dossier. Voor de ethiek van het strafrecht in dit belangrijk

probleem is deze korte maar degelijke studie een fundamentele bijdrage. Slechts één kleine opmerking: hoe kan men een correlatie ontdekken tussen de humanisering van het strafrecht en de toename van de legale abortus (p. 22)? J. Kerkhofs

Michael P. FOGARTY, *Christliche Demokratie in Westeuropa, 1820-1953,* Übersetzt von Hans SCHMIDTHUES, Freiburg, Herder, 1959, 15 x 23, XVI + 526 blz., geb. DM 45.-.

In Oost en West, in oude en nieuwe landen wordt er meer dan ooit gejongleerd met het woord „democratie" — in zover zelfs dat het in de volksdemocratieën tot tautologie verworden is en in het tegendeel van zijn eigenlijke betekenis omsloeg. En nochtans heeft de democratie een zin en is het nuttig die te achterhalen. Ook de Kerk heeft dienaangaande haar eigen leer en wellicht nog meer een eigen vorm van beleving. Fogarty, professor aan de universiteit Cardiff en voorzitter van de Oxfordse „Catholic Social Guild", bewijst een grote dienst met in dit boek het standpunt van de Kerk zowel in zijn theoretische aspecten als in zijn historische evolutie uiteen te zetten. Vanzelfsprekend beperkt hij zich tot West-Europa, daar elders zelden of nooit een christelijke democratie tot stand kwam. In een kort eerste deel (hst. 1) omschrijft F. het begrip der christelijke democratie. Het tweede deel (hst. 2-10) is gewijd aan een uitvoerig onderzoek omtrent de inhoud van dit begrip: de christelijke democratie is personalistisch, niet individualistisch, pluralistisch, niet collectivistisch, conservatief, niet traditionalistisch. In de derde afdeling (hst. 11-23) wordt de geschiedenis van de christelijke democratie in haar vele aspecten belicht. Achtereenvolgens onderzoekt F. het historisch verloop van de verhouding tussen de Kerk en de christelijke democratie, de ontwikkeling van de arbeidersbewegingen, van de overige beroepsgroepen (landbouwers, middenstand, patroons), van de jeugd- en gezinsorganisaties en tenslotte ook van de politieke partijen. Zeer nauwkeurig wordt hier een grote hoeveelheid gegevens verwerkt, vergelijkingen worden getrokken met de liberale en marxistische stromingen en het geheel wordt gesitueerd tegen de religieus-sociologische achtergrond van West-Europa. De meeste hoofdstukken stellen de feiten voor, gegroepeerd per land, zodat het gemakkelijk is ook de toestand afzonderlijk per land na te gaan doorheen het gehele werk. De behandelde landen zijn: België, Duitsland, Frankrijk, Italië, Nederland, Luxemburg, Oostenrijk en Zwitserland. Het meest actueel zijn de hoofdstukken 22 en 23: hier tracht de auteur de zin en de mogelijkheden van een „doorbraak", vooral naar links, nader te bepalen. In een laatste deel (hst. 24) wordt de christelijke democratie in de kerkgeschiedenis gesitueerd. Het boek leest vlot, is zeer evenwichtig opgebouwd en werd zelfs met typisch angelsaksische zin voor humor geschreven. Het is geen filosofisch tractaat, maar een persoonlijke studie van feiten en tendenzen. Kerkhistorici, politiekers en sociologen vinden er een mijn van informaties. Als synthese van de feitelijke christelijke democratie kennen wij geen betere studie. J. Kerkhofs

## LITURGIE

Dom Cyprien VAGAGGINI, *Initiation théologique à la Liturgie.* Adapté de l'italien par Dom Philippe ROUILLARD, Brugge, Liturgisch Apostolaat, en Paris, Société liturgique, 1959, 15 x 23.5, 304 blz., ing. 130 B.frs.

Het standaardwerk over de theologie der liturgie, van de benedictijner theoloog dom Cypr. Vagaggini, was oorspronkelijk in het Italiaans geschreven. Een jaar na het verschijnen kon dit essay niet alleen bogen op een reeks lovende recensies, maar kende reeds een tweede uitgave. Wij verwijzen voor een uitvoerige bespreking van dit Italiaanse werk naar de kritiek die reeds in dit tijdschrift verscheen (*Bijdragen* 20, 1959, 327-328). Een Franse vertaling en aanpassing danken we aan de benedictijnen van Loppem, die hiervoor beroep hebben gedaan op dom Phil. Rouillard, bekend om zijn studies over het Romeinse brevier. Van het grote Italiaanse werk, dat vijf delen heeft, zijn hier alleen het eerste gedeelte (over het wezen der liturgie) en het tweede (de algemene wetten van de liturgie in de heilseconomie) gegeven. Of de andere drie delen nog zullen volgen in Franse vertaling, werd nergens aangeduid in de tekst, tenzij misschien door de kleine cijfer I die de rug van dit boek siert. De langdradige wijdlopigheid van bepaalde definities en beschrijvingen van het Italiaanse essay (een 'saggio' heeft de auteur het genoemd) zijn door de 'clarté française' vermeden. Maar de voorstelling van de Triniteitsleer, bij de behandeling van het wezen der liturgie als „l'ensemble de signes efficaces de la sanctification et du culte de l'Eglise" (p. 30), is zonder verdere aanpassing overgenomen. Dat het voor vele details en verwijzingen hier om een echte bewerking gaat, konden we vaststellen door een collatie van de Duitse en de Franse vertaling. Om de fijne presentatie van het werk mogen de paters van het Loppemse Liturgisch Centrum van harte worden gelukgewenst.

J. Vanneste

Hieronymus EMSER, *Schriften zur Verteidigung der Messe*, Herausg. von Theobald FREUDENBERGER, *(Corpus Catholicorum*, 28), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959, 18 x 25, XXXVIII + 196 blz., 10 platen, ing. DM 18.80.

H. Emser, geboren te Ulm, studeerde te Tübingen en te Basel in de Letteren en de Rechten, was een tijd professor van Luther te Erfurt. Na het baccalaureaat in de theologie en het licenciaat in de Rechten te hebben bekomen in Leipzig werd hij secretaris en hofkapelaan van Hertog Georg van Saksen. Na de Disputatie van Leipzig in 1519 schreef hij tegen Luther, zodat ze vanaf dit ogenblik elkaar gedurende heel hun leven hevig zijn blijven bekampen. In deze uitgave zijn enkele werken opgenomen, die betrekking hebben op de H. Mis, en vooral op de geschiedenis van de Misliturgie. Het eerste is geadresseerd aan N. Hausmann, pastoor te Zwickau, die op zijn herhaalde bede van Luther zelf een werkje had ontvangen over de te Wittenberg geplande liturgische hervorming van de Mis. In 1523 bracht ook Zwingli een werk uit, waar vooral het offerkarakter van de Mis werd aangevallen. Verder gaf hij zich bloot door zich in te laten met de geschiedenis van de Mis, waar hij nog minder van wist dan Emser zelf. Deze zal hem onmiddellijk op dit zwakke punt aanvallen, steunende op Ambrosius en het *Epistolarium* van Gregorius de Grote, en natuurlijk ook op de Pseudo-Dionysius, als leerling van Paulus. Wanneer Zwingli in 1524 antwoordt, laat deze ook verder alle traditieargumenten vallen, wat een bewijs is voor het tijdelijke succes van Emser's bewijsvoering. Hij valt echter ook nog Emser's persoon aan, waarop deze met een nieuw wederschrift antwoordt. Het besluit is wel het interessantste stuk uit dit werk, omdat Emser hierin de fouten toegeeft van vroeger en in brede lijnen een schema voor een algemene hervorming uittekent. Ten slotte komt nog een werkje tegen Poemer en Pesler, de proosten te Neurenberg, die de Misliturgie hadden willen aanpassen aan de gebruiken van Wittenberg, en een antwoord op het bekende werkje van LUTHER, *Vom Greuel der Stillmesse*.

Emser is een humanist, en bezit enige bekendheid met de kerkelijke geschiedenis, al is hij helemaal niet kritisch, en aarzelt hij niet beroep te doen op allerlei legenden. Zijn bewijsvoering is naief, en de toon van zijn werk rauw naar de controversistische geplogenheden van die tijd. Theoloog en dogmaticus is hij niet. Het belang van zijn werk ligt hem vooral hierin, dat hij een van de eersten was om een poging te wagen de geschiedenis van de evolutie van de Misliturgie te achterhalen uit de documenten, waarover hij op dat ogenblik kon beschikken. Zijn hoofdthesis echter is niet meer te bewijzen, nl. dat de Apostelen zelf de Misliturgie zouden hebben vastgelegd, althans in hare hoofdelementen.

P. Fransen

Dom Pierre SALMON, *L'Office divin*, Histoire de la formation du bréviaire, (*Lex orandi*, 27), Paris, Les éditions du Cerf, 1959, 13 x 20.5, 252 blz., ing. 990 Fr.frs.

De opzet van dit boek is even groots als die van JUNGMANN's *Missarum solemnia*, maar nu op het domein van het kerkelijk breviergebed: door een wetenschappelijke studie de eigenlijke structuur van het officie vrijmaken uit de historische omvormingen die dit gebed in de loop der tijden heeft ondergaan. Dom Salmon heeft echter bescheiden aangemerkt in zijn inleiding dat zijn studie nog maar een begin is: een samenvatting en bundeling van wat totnogtoe door hem in tijdschriften werd gepubliceerd. Zijn opzoekingen blijven hoofdzakelijk beperkt tot de eigenlijke historische evolutie van het officie in de Latijnse kerk, onder impuls van Rome. Een eerste hoofdstuk behandelt de verplichting tot het houden van het officie. In een tweede hoofdstuk is, bijna bij wijze van proef, een periode ontleed uit de geschiedenis van het specifiek Romeins officie tussen de Vde en VIIIde eeuw. Een derde hoofdstuk handelt uitvoerig over de psalmen, terwijl in het vierde de lezingen worden bestudeerd. Het vijfde en laatste hoofdstuk is verreweg het belangrijkste: het geeft, nogal schematisch, de krachtlijnen aan, die tot de vorming van het huidige officie hebben bijgedragen. Het is geen rumoerige en opdringerige eis tot onmiddellijke hervorming in het breviergebed. Wie deze studie aandachtig leest, ziet er overal de confrontatie van een eeuwenoude rijke traditie in de Kerk met de pastorale en ascetische noden van de priester in de twintigste eeuw.

J. Vanneste

*Gebedsoproepen*, voor aktieve deelname aan de H. Mis, bewerkt door B. LUYKX O.Praem., Pl. BRUYLANTS O.S.B. en A. VERHEUL O.S.B., Leuven, Abdij Keizersberg, Liturgisch Centrum, 1959, 15 x 21, 295 blz., ing. 110 B.frs.

In het Nederlandse taalgebied hadden we totnogtoe geen verzamelwerk van gebedsoproepen of invitatoria. De commentator van de Mis, die zijn functie en zijn naam officieel geconsacreerd zag door de Instructie van 3 september 1958, was meestal op eigen inspiratie of op vertalingen uit Franse boeken aangewezen. Met dit werkje is een eerste poging gedaan om een volledige reeks gebedsoproepen beschikbaar te stellen voor al wie de actieve

deelname aan de misviering wil bevorderen. Het boek werd in samenwerking gemaakt door drie eminente liturgisten. In hun inleiding verklaren zij zelf geen monopolie op te eisen maar slechts gevolg te geven aan een wens die door de bisschoppelijke richtlijnen van 1957 (Rond het altaar des Heren, p. 16) geformuleerd was. Na de tekst van de prefaties volgen in twee grote delen *Tijdeigen* en *Eigen der heiligen*. Een aanhangsel geeft nog enkele oproepen voor speciale gelegenheden. Een opsomming der psalmen, jammer genoeg zonder enig commentaar voor mogelijk gebruik, besluit dit boek. We hadden de presentatie iets keuriger gewenst, daar het toch gaat om een boek dat in de liturgie een rol aangewezen krijgt. De gewijde taal mag vast en zeker een hiëratisch karakter hebben; maar dat mag geen alibi worden voor verouderde zegswijzen en taalslordigheden. Wij hopen dat deze eerste proeve moge aanzetten tot een teamwork op bredere schaal. J. Vanneste

## KERKGESCHIEDENIS

Berthold RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, I, Berlin, Walter De Gruyter, 1960, 18 x 24.5, **XVI + 539 blz., 16 Tafeln, 11 Karten, geb. DM 48.-.**

Al bestaan er talrijke geschiedenissen van het Byzantijnse rijk, waaronder die van Diehl, Bury, Vasiliev, Stein en Bréhier de voornaamste zijn, toch misten wij nog steeds een uitvoerige en volledige biografie van Justinianus I de Grote (527-565), gezien in de typische overgangseeuw, de 6e eeuw, tegen de achtergrond van het Romeinse Rijk en het Nabije Oosten. Het grote en grootse werk van Rubin *Das Zeitalter Justinians* belooft in deze grote leemte te voorzien. De auteur, voor het ogenblik professor in de Byzantinistiek te Keulen, is sinds meer dan twintig jaar met deze studie bezig en publiceerde reeds enkele voorstudiën, zoals het markante artikel *Prokop* in de *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* van PAULY-WISSOWA. Al bracht de oorlog hem het verlies van zijn bibliotheek en van talrijke voorstudiën, toch verklaart hij dat het meeleven met de periode der twee wereldoorlogen hem, als compensatie, een dieper inzicht heeft gegeven in Justinianus' tijd. Dit werk zal uit vier delen bestaan, waarvan het eerste zo pas verscheen; de eerste twee delen omvatten de politiek en de militaire geschiedenis, deel III het bestuur, de economische, sociale en culturele geschiedenis, en deel IV de kerk- en kunstgeschiedenis met de wereldwijde nawerking van Justinianus' periode. Een eerste kenmerk van deze ruim uitgebouwde biografie is het aanwenden van alle beschikbare bronnen en van de gepubliceerde studiën ook in Slavische talen, vooral in het Russisch, en niet minder het kritisch gebruik van de bronnen. Dit laatste is het meest duidelijk in zijn persoonlijke stellingname (bl. 173-226) tegenover Procopius, Belisarius' secretaris, die naast de voor Justinianus lovende *Bouwwerken*, en de Belisarius ophemelende en Justinianus feitelijk neerhalende *Krijgsgeschiedenissen*, ook de *Geheime Geschiedenis* schreef, die over Justinianus en zijn vrouw Theodora de ergerlijkste geschiedenissen vertelt. Het tweede kenmerk van dit grootse werk is, dat het met de positivistische geschiedenisopvatting van de 19e eeuw, die zich angstvallig tot het vaststellen van de naakte feiten zonder enige interpretatie beperkte, resoluut heeft afgerekend, en zich openlijk voor de ideeëngeschiedenis uitspreekt. Dit kunnen wij reeds dadelijk aan de indeling van deze eerste band aflezen. Het eerste hoofdstuk (bl. 1-77) handelt over de erfenis van het verleden tot Justinianus op het toneel verschijnt, terwijl het derde hoofdstuk (bl. 122-244) de rijksidee en de keizerkritiek grondig ontleedt. Wil men de Byzantijnse geschiedenis en speciaal Justinianus goed begrijpen, dan moet men, zegt Rubin, drie leidende ideeën steeds in het oog houden: de idee van de Romeinse wereldheerschappij, de keizeridee als dynastisch-legitimistisch ideaal, en bovenal de christelijke idee van het Godsrijk op aarde. De basileus voelt zich de mystische plaatsvervanger van Christus op aarde, die verantwoordelijk is voor het tijdelijk welzijn en eeuwig heil van zijn onderdanen. Om Justinianus te begrijpen, en zélfs om diens scherpe tegenstander en biograaf Procopius te verstaan, moet men dit steeds vooropstellen. De tijd van Justinianus is uiterst belangrijk in het geheel van de menselijke geschiedenis: zij vormt de brug tussen oudheid en middeleeuwen, tussen Oost en West, tussen de Germanen en Romanen en de Slaven. De geest van het Byzantijnse rijk is na Byzantium's val in 1453 op het derde Rome, Moskou, overgegaan en leeft daar nog steeds. Om te sluiten een paar opmerkingen. Elke historicus ervaart dat het beleven van onze huidige tijd hem toestanden en personen uit vorige eeuwen beter laat begrijpen; toch lijkt het mij dat, op een excursus van twee bladzijden over de propagandamethoden van Justinianus' tijd, een volle bladzijde wijden aan de propaganda van Hitler, Mussolini en Stalin, wel wat veel is. Geen katholiek zou over paus Vigilius (537-555) schrijven: „Vigilius verdankte sein Amt den schimpflichsten Konzessionen" (bl. 112), al gaat deze paus dan ook niet geheel vrij uit. En een katholiek wordt ook wel gestoord, de Onbevlekte Ontvangenis van Onze Lieve Vrouw herhaaldelijk vermeld te vinden in verband met de „Mythen von der göttlichen

Zeugung der Herrscher". Maar dit zijn kleinigheden. Rubin's werk munt uit door degelijkheid en kritische zin en door een kunstvolle voorstelling, en opent weidse perspectieven. De aanmerkingen en excursussen achteraan in het boek — een derde van het geheel — de tien kaarten en de vele afbeeldingen verhogen nog aanmerkelijk de waarde van dit grootse werk.
M. Dierickx

Juliana von NORWICH, *Eine Offenbarung göttlicher Liebe,* Kürzere Fassung der sechzehn Offenbarungen der göttlichen Liebe, Herausgegeben und aus der Handschrift des 15. Jahrhunderts übertragen von Schwester Anna Maria REYNOLDS C.P., Ins Deutsche übertragen von Ellen SOMMER-VON SECKDORFF, Freiburg, Herder, 1960, 12 x 16, 152 blz., geb. DM 7.80.

Kort na haar begenadiging op 8 mei 1373 (13 mei volgens het Parijse handschrift) stelt Juliana van Norwich, 30 jaar oud en kluizenares bij de Sint Julianakerk in Conisford, Engeland's eerste schrijfster en ongetwijfeld grootste mystica, dit werkje samen. Het MS 37790 van het British Museum Additorial (London) uit de XVde eeuw, waarop Zr Reynolds' uitgave teruggaat, is het oudste der vijf bewaarde MS, en bestaat uit 238 perkamentvellen van elk ongeveer 32 regels. — Indien Juliana zoals sommigen beweren, een weinig ontwikkelde vrouw geweest is, dan laat haar werk onder de grote eenvoud van uitdrukking en de directheid van de beelden uit het dagelijkse leven, toch de invloed zoal niet de vertrouwdheid met de *Regula Solitariorum,* de *De vita eremitica* van St Aelred, de *Ancren Riwle,* het van Anselmus afkomstige 'God onze moeder'-thema en de Heilige Schrift vermoeden. Zozeer zelfs dat men het werk een wonder voor de XIVde eeuw in Engeland kan noemen. Het inleidend hoofdstuk van het langere werk, dat Juliana, na een heel leven over de 16 verlichtingen en visioenen van 's Heren doornenkroning te hebben nagedacht, neerschreef, geeft een overzicht van de volgorde der openbaringen: de doornenkroning, het verbleken van 's Heren aanschijn, Gods alwerkzaamheid in de dingen, de geseling, de overwinning van de duivel door het lijden Christi, de beloning van de Heer voor zijn dienaren, de herhaaldelijke ervaring van voor- en tegenspoed, enz. Zelden vindt men bij een mystica felheid van gemoed, sterk optimisme, soberheid en vrijheid van uitdrukking op zo harmonische wijze verenigd. Het is echt een troostboek voor beangstigde zielen, waarin de Godsliefde als bron van al het goed en bestaande in haar volle werkzaamheid getoond wordt: „Liebe war Seine Absicht. Wer zeigte sie dir? Liebe. Was zeigte er dir? Liebe. Wozu zeigte er sie Dir? Aus Liebe. Halte dich daran!" De laatste Duitse vertaling, bezorgd door O. Karrer, dateerde van 1926. We vinden het alleen jammer dat de huidige, heel sierlijke en van een heldere inleiding voorziene vertaling op het stuk van accuratesse nogal wat te wensen overlaat. O.i. komt dit euvel hoofdzakelijk voort uit het feit dat zij niet gemaakt is op het Engelse origineel, maar op de *übertragen* tekst van Zr Reynolds. De moeilijkheid om min of meer mystieke termen weer te geven, had geen aanleiding mogen zijn tot een wisselvalligheid als b.v. voor 'stir' (= incline, move, tempt, encourage, prompt): vertaald door erschüttern (p. 63), angerührt (p. 65), wollen (p. 68, 115), wurde belehrt (p. 77), wurde bewegt (p. 81), gedanken (p. 102), Versuchung (p. 115). Evenzo voor 'liking' (= joy, pleasure, satisfaction, favour), weergegeven door: Freude en Friede (p. 88), Genugtuung (p. 97, 99), Befriedigung (p. 99), Glück (p. 101), Trost (p. 124), selige Freude (the joy and the liking, p. 134), Vertrauen (p. 137).
H. Leuridan

Paulus VOLK, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation,* III, 1654-1780, Siegburg, Respublica-Verlag, 1959, 17 x 23.5, XIX + 423 blz., ing. DM 29.-, geb. DM 32.-.

In de besprekingen die wij in dit tijdschrift aan de twee voorafgaande delen van dit werk hebben gewijd (zie *Bijdragen,* 1956, 321-322 en 1958, 438) hebben wij voldoende de inhoud en strekking van deze uitgave aangewezen. Bij het verschijnen van het derde en laatste deel van de verslagen der kapittelvergaderingen van de Bursfelder Congregatie is het daarom voldoende te constateren, dat ook dit deel beantwoordt aan de strenge normen die de uitgever aan zijn werk heeft gesteld. — Er zal nog een vierde deel verschijnen dat de verschillende registers op deze uitgave zal bevatten.
P. Grootens

Nigel ABERCROMBIE, *The Life and Work of Edmund Bishop,* With a Foreword by David KNOWLES, London, Longmans, 1959, 14.5 x 22.5, XVI + 540 blz., geb. 70/-.

Door de publicatie van een uitvoerige bibliografische lijst, verschenen in de *Times Lit. Suppl.* (1952) werd voor het eerst in onze landen de aandacht getrokken op het werk van Edmund Bishop. De auteur, Nigel Abercrombie, die met grote zorg en accuratesse deze lijst had opgemaakt, biedt ons thans van deze geleerde vorser de levensbeschrijving aan.

In 1846 in Totnes (Devonshire) geboren, gaat Edmund Bishop, eenentwintig jaar oud, van de Anglikaanse High Church over tot de katholieke Kerk en komt, enkele jaren later, in betrekking met de Benedictijnermonniken van Downside. Zijn uiterst critisch researchwerk in oude liturgische documenten — evengoed de Romeinse liturgie als de verdwijnende Gallikaanse en de Keltische — brengen hem in nauw contact met jongere elementen onder de Engelse benedictijnen, die de primitieve geest van hun stichter Benedictus in Engeland willen zien herleven. Terwijl de geschiedenis van Edmund verder verteld wordt, krijgen we een kijk op de ontwikkeling en de crisis van de Engelse benedictijner-orde, die door de uiterste acribie van de schrijver soms wat te veel als 'petite cuisine' aandoen. Enkele tijd leeft Bishop als postulant te Downside, maar door het uitblijven van bepaalde hervormingen in de leiding, kan hij zijn roeping niet doorzetten. Meer nog dan vroeger zet hij zijn wetenschappelijke arbeid voort, toch steeds 'ipse animo monachus'. Door Duitse en Franse geleerden wordt hij veelvuldig geraadpleegd en is hij voor kritisch onderzoek een eminente autoriteit. Na zijn dood in 1917 wordt hij te Downside begraven. Het veelzijdige van zijn oeuvre — we tellen, samen met de posthume artikelen, honderdnegenentachtig titels — komt door deze biografie duidelijk op de voorgrond. Voor de geschiedenis van de 'Oxford Movement' is met deze levensbeschrijving een nieuw kapittel gegeven: men ervaart op elke bladzijde hoe moeilijk de intellectuele bekeerlingen het hadden om door de traditie-katholieken aanvaard te worden in hun rechtmatige aspiraties. Maar vooral voor de geschiedenis van de moderne liturgische beweging heeft deze autodidact en solitaire vorser een grote bijdrage geleverd: de wetenschappelijke basis van vele moderne hervormingspogingen.

J. Vanneste

Angelus Walz O.P., *Wahrheitskünder*, Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart, Essen, Ludgerus-Verlag, 1960, 12.5 x 16, 188 blz., ing. DM 9.60.

In uiterst gedrongen, haast telegrafische stijl is de professor in kerkgeschiedenis aan het Angelicum te Rome er in geslaagd een zeer rijk overzicht te geven van de geschiedenis van de Dominikanerorde van zijn stichting af tot op heden. Bestuur, hervorming en aanpassing van de Constituties, wetenschappelijke, pastorale en algemeen-kerkelijke activiteiten, missionering en uitbreiding worden alle kort aangegeven binnen het kader van een bepaalde periode. Op het einde van elk hoofdstuk volgen ook enkele paragrafen over de stand van de Dominikanessenkloosters, en eventueel over de uitbreiding van de Derde Orde.

P. v. D.

## PROTESTANTICA

Joannis Calvini, *Opera Selecta*, Ediderunt Petrus Barth et Guillelmus Niesel, IV, *Institutionis Christianae religionis 1559 librum III continens*, Editio secunda emendata, Monachii in aedibus Chr. Kaiser, 1959, 14 x 19, XII + 456 blz., geb. DM 28.-, ing. DM 25.-.

In 1559 gaf Robert Stephan uit Genève de laatste door Calvijn zelf verbeterde en omgewerkte uitgave uit van de *Institutiones*. In deze reeks van de *Opera Selecta* wordt deze tekst letterlijk overgenomen in de vol. III, IV en V. Op blz. LI van vol. III van deze uitgave worden nauwkeurig opgesomd al de typografische adaptaties aan onze moderne schrijfwijze. Alleen de *Index*, die niet van Calvijn is, werd weggelaten. — Het belang van deze uitgave bestaat in het feit, dat de evolutie van de tekst, zoals men deze kan nagaan in de uitgaven van 1536, 1539, 1543 en 1550, in nota worden opgenomen, zodat men op één blad al de verschillende lezingen kan overschouwen. Ook werd de verschillende indeling in hoofdstukken uit vroegere uitgaven in de binnenmarge aangegeven. De franse lezing uit de uitgaven van 1541, 1545, 1551 en 1560 wordt slechts vermeld, wanneer deze een interpretatieve betekenis heeft, of integendeel op merkelijke wijze van de latijnse tekst afwijkt. Verder werd een zeer grote inspanning gedaan — in deze tweede uitgave bekennen de uitgevers dat zij er nog niet in geslaagd zijn alle citaten en allusies van Calvijn te identificeren — om de juiste referenties te vinden naar de Bijbel, de Vaders, de Scholastiek, en tevens naar de vele tijdgenoten van Calvijn zelf, die deze laatste in zijn werk bespreekt. Het is ook in deze zin dat deze tweede uitgave van Vol. IV werd bijgewerkt. Naast nieuwe referenties voor de Scholastiek, werden nu nog het kerkelijk recht opgenomen en de eerste dekreten van Trente die rond die tijd reeds waren uitgekomen. Ook de tijdgenoten van Calvijn werden zoveel mogelijk geïdentificeerd, en die uittreksels uit hunne werken aangegeven, waarop Calvijn een allusie maakt. Uit dit kleine overzicht bemerkt men reeds ten overvloede, dat deze uitgave als werkinstrument zeer goede diensten kan bewijzen voor de studie van de eerste Reformatie. Een ander bewijs voor de waarde van deze uitgave is dat deze volumina zeer snel uitverkocht geraken.

P. Fransen

Paul SPRENGER, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins, (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche,* XI. Band), Neukirchen, Kreis Moers, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960, 15 x 22, 112 blz., ing. DM 9.75, geb. DM 11.50.

In Evanston heeft Prof. Florovsky er terecht op gewezen, dat de studie van de oorsprong van de kerkelijke schisma's van uitzonderlijke betekenis is. Daarom is ook dit onderzoek naar de redenen van Calvins bekering zo belangrijk. Eerst komt de vraag van de datering. Tegen K. Müller en Wernle, de inzichten van Lange en Doumergue verbeterend, wil P. S. het eerste begin van deze bekering terug brengen tot 1527/28, en niet in 1533, zoals gewoonlijk geschreven wordt. Zijn hele aandacht schenkt hij echter aan de juiste en volle interpretatie van het enige getuigenis van Calvijn zelf in zijn Inleiding op zijn *Psalmencommentaar*. Daarvoor gebruikt hij de enkele beschrijvingen van een bekering, die Calvijn zelf heeft gegeven, maar vooral een nauwlettend onderzoek naar de betekenis van de voornaamste woorden, waarmede Calvijn zijn bekering omschrijft: conversio, docilitas, en verae pietatis gustus. Hiermede wil hij tevens wijzen op het belang van de eerste lutherse invloeden in Frankrijk, en meteen op het eigen karakter van Calvijn als hervormer, een man geweest te zijn van de tweede generatie.

**P. Fransen**

Heinrich SCHMID, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit, (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie,* 12), Zürich, Zwingli Verlag, 1959, 15.5 x 22.5, 272 blz., ing. Zw.frs./DM 19.-.

Zwingli heeft een belangrijk werk geschreven *Von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit* om te antwoorden op een moeilijkheid, die de christenen sinds eeuwen bezig houdt. De Bergrede kan niet tot wetteksten worden herleid, en nochtans zijn beide, de Bergrede en de Staatswet door God gewild. Dit dilemma werd door hem des te heviger aangevoeld, daar hij terzelfdertijd zich geconfronteerd zag met de doopse revolutionaire opvattingen, die in de naam van het „Evangelie" de Staat wilden ondermijnen. Dit moet voor hem des te zwaarder geweest zijn, daar zijn opvatting van het „Evangelie" slechts op zeer subtiele wijze onderscheiden kan worden van die der Doopsgezinden.

Zo Luther duidelijk het geestelijk en het wereldlijk „Regiment" van elkaar onderscheidt en in zekere zin neven elkaar plaatst, niet zonder bepaalde complementaire en wederzijdse verhoudingen, wil Zwingli Kerk en Staat als één eenheid denken. Zo moet ook het Staatsrecht ten slotte op de Openbaring steunen. Deze positie kan hij slechts doorvoeren, in zover hij binnen de éne Openbaring twee soorten „Wetten" onderscheidt: zij die de innerlijke mens betreffen, en zij die de uiterlijke gedraging regeren. Eigenlijk twee aspecten van één en dezelfde werkelijkheid. De eerste vermag geen mens te onderhouden, en daarom is ook geen mens in Gods ogen rechtvaardig. Dit stelt hem evenwel niet vrij om de andere na te laten. Hij blijft verplicht tot gehoorzaamheid aan de Staat. H. Schmid werkt dit standpunt uit in twee grote afdelingen van zijn werk: de goddelijke en de menselijke rechtvaardigheid. In zijn *Epiloog* erkent hij, dat Zwingli deze eigen theologie heeft uitgebouwd aan de hand van bepaalde filosofische en kulturele begrippen en denkwijzen, die heden, althans in de wereld van de Reformatie, niet meer aanvaard worden. Intussen heeft Schmid, vooral in zijn eerste deel, een uitgebreide interpretatie voorgelegd van de theologische zienswijzen van de Zwitserse Reformator. Hierin vinden wij een interessante Godsleer, die sterk aan de scotistische herinnert, een leer van de „analogia entis", van de predestinatie, van de zijnsparticipatie, van de „imago Dei", en vooral van de diepere grond van elke gerechtigheid, die in de liefde moet gezocht worden. Doorlopend vergelijkt hij de stellingen van Zwingli met die van Thomas, die hij jammer genoeg niet kent, en dus ook verkeerd interpreteert. In het tweede deel krijgen wij dan een inzicht in het wezen van het Staatsrecht, dat essentieel van God stamt maar tevens vooral op de zondige mens betrokken blijft. Zo participeert het Staatsrecht aan de volmaaktheid van de goddelijke Liefde-Gerechtigheid, en deelt het tevens in de zondigheid van de mens voor wie het opgesteld wordt. Zo eist het Evangelie dat het bezit gemeenschappelijk beheerd zou worden, want God alleen bezit de aarde. Nochtans, tegenover het fundamentele egoïsme van de mens, kan alleen het recht van privaat bezit, en dus ook het verbod „Gij zult niet stelen" een leefbare oplossing verstrekken. Zo ontstaat tussen Kerk en Staat een dialektische spanning, die tevens complementair de twee extremen in evenwicht houdt. Het interessantste in deze studie is de ontdekking, hoe dicht Zwingli nog stond bij de klassieke scholastieke — zij het nominalistische — theologie en filosofie. Deze ontdekking stelt een andermaal de tragische vraag naar het waarom van deze kerkscheuring.

**P. Fransen**

Jan J. Kiwiet, *Pilgram Marbeck (ca. 1495-1556), sein Kreis und seine Theologie*, (diss. Zürich, 1956), 12 x 19, 175 blz.

Met dit proefschrift verwierf de auteur, thans leider van het Nederlands Baptistencentrum in Den Dolder, in 1955 de doctorsgraad in de theologie aan de Universiteit te Zürich. — Na een beschrijving van het eigen karakter van de Zuid-Duitse Anabaptisten, dat uit een geheel eigen theologisch gedachtengoed zijn inspiratie putte (Hans Denck en Hans Hut, die weer onder invloed stond van Thomas Münzer) wordt Marbeck's plaats binnen de Doperse Beweging zorgvuldig bepaald: door zijn activiteit groeide het Anabaptisme (van Zwitserland, Zuid-Duitsland, het Nederrijngebied en de Nederlanden) in de vijftiger jaren van de zestiende eeuw tot een eenheid. — In zijn theologisch-critische beschouwingen komt de A. op tegen het vele malen geuite verwijt, dat de Anabaptisten vanuit een pelagianistisch standpunt stelling namen tegenover het traditionele begrip van de volkskerk. De A. laat zien hoe zijn eigen overtuiging in de wereldbeschouwelijke aard van de tegenstelling (Hebreeuws t.o. Grieks-scholastiek wereldbeeld) tussen de Wederdopers en de Hervormden, ook door Denck en Marbeck zelf reeds gedeeld werden. — Een nauwkeurige studie, vanuit een actuele bekommernis geschreven. J. Bots

*Macht und Recht*, Beiträge zur Lutherischen Staatslehre der Gegenwart, Herausgegeben von Hans Dombois und Erwin Wilkens, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1956, 17.5 x 24.5, 201 blz., DM 14.50.

Nadat bisschop Berggrav (Oslo) op het internationale samentreffen van de Lutherische Weltbund in Hannover (1952) de problematiek omtrent de lutherse staatsleer opnieuw naar voren had gebracht, heeft de Evangelische Forschungsakademie Christophorus-Stift in Hemer (Westfalen) in samenwerking met de lutherse kerkleiding van Hannover de opgeworpen vragen verder onderzocht. Op drie achtereenvolgende bijeenkomsten, in de jaren 1953, 1954 en 1955, belegd in het Christophorus-Stift, bestudeerden theologen, juristen en historici gezamenlijk de vragen omtrent macht en recht in de huidige lutherse staatsleer. Hier worden negen bijdragen gebundeld, waarvan wij enkel de titels opsommen om de gevarieerde inhoud voor te stellen: de Staat volgens het NT (L. Goppelt), de lutherse leer over de wereldlijke macht (W. Trillhaas), het weerstandsrecht (F. K. Schumann), het recht tot revolutie (E. Klügel), begrip en ontwikkeling van de rechtsstaat (U. Scheuner), exousia, macht en recht in de moderne Staat (R. Nürnberger), politieke en christelijke existentie (H. Dombois), problemen omtrent de welvaartsstaat (E. Wilkens), caritatieve bedrijvigheid en welvaartsstaat (K.-F. Weber). Het geheel wordt afgesloten met een aantal thesen, waarin de deelnemers hun stellingen bondig formuleren. J. Kerkhofs

*Frei für Gott und die Menschen*, Evangelische Bruder- und Schwesterschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Herausg. von Lydia Präger, Stuttgart, Quell-Verlag, 1959, 13.5 x 20.5, 536 blz., geb. DM 24.80.

Het religieuze gemeenschapsleven — het woord klooster wordt vermeden — kent voor het ogenblik een grote bloei over heel de Christenheid, ook in de kerken van de Reformatie. In 1955 gaf P. F. Anson een overzicht van de vele stichtingen binnen de Anglikaanse kerkgemeenschap (zie onze bespreking in *Bijdragen* 17, 1956, 224). Van uit hun bewustzijn van een eigen roeping, en overtuigd van de noodzakelijkheid van een christelijk getuigenis in deze wereld, hechten deze gemeenschappen groot belang aan het gebed, zijn sterk oecumenisch georiënteerd, en leggen de nadruk op het inkarnatorisch aspect van het Christendom in de navolging van Christus, en in de dienst aan de gemeente en de kerk. Aldus L. P. in hare *Inleiding*. H. D. Wendland geeft een algemene inleidende studie, een soort fenomenologisch-theologische beschrijving van dit kerkelijke feit (tegenover de Kerk, tegenover de wereld, en dialectisch tegenover de vrijheid van de Geest).

Dan volgen 14 korte of langere overzichten van bepaalde gemeenschappen, die samen willen leven. Dit overzicht werd telkens opgesteld door één of door meerdere leden uit deze gemeenschap. De meest bekenden bij ons zijn de Broeders van Taizé en de Zusters van Grandchamp, en de Oekumenische Marienschwesterschaft van Darmstadt, onder de leiding van de zuster van de bekende lutherse theoloog, Dr. Ed. Schlink. In een tweede deel volgen 19 verenigingen van broeders en zusters die blijven voortleven in hun familie en hun beroep uitoefenen in de wereld. Hier kennen wij nog het meest de bekende hoogkerkelijke groepering van de Sankt Michaelsbruderschaft uit Duitsland, en de Iona Community uit Schotland. Interessant voor ons Nederlanders is ook de gemeenschap van de Broeders van het Gemene Leven, die bewust willen aansluiten bij de spiritualiteit en de traditie van Geert Grote. Andere inspireren zich op de Johanniterorde, meerdere op de Derde Orde van Sint Franciscus. Andere vormen zelfs een kleine kolonie van families met gehuwden en ongehuwden in Duitsland en Engeland en in Paraguay. Een derde reeks

verenigt 7 groeperingen, die de klassieke diakoniegedachte van de Reformatie in nieuwe vormen hebben uitgedrukt. De uitgeefster wijst er op in hare inleiding, dat niet alle gemeenschappen werden opgenomen. Sommige verkiezen onbekend te blijven; anderen weer zijn nog in wording. De voorbeelden werden samengebracht uit Duitsland, Zwitserland, Frankrijk, Denemarken, Zweden, Engeland en Schotland, en horen thuis binnen de Lutherse, Hervormde of Anglikaanse kerkgemeenschap; een enkele hoort meer thuis bij de sekten. Men krijgt telkens een brok geschiedenis, een of ander over de eigen spiritualiteit, die meestal sterk liturgisch en kerkelijk is gericht, soms ook enkele uittreksels uit de regels, en dikwijls ook een beschouwing over hunne relaties met de andere gemeenschappen en met de kerk. Het is werkelijk een ontroerend boek. Het valt op, hoe men dezelfde stromingen zich parallel kan zien ontwikkelen binnen de R.K. Kerk. Zie het artikel van onze collega J. Beyer in *Bijdragen* 21 (1960) 169-179 over de vijf vormen van staten van volmaaktheid, zoals deze in de loop van het Pontificaat van Pius XII werden vastgelegd. Dit boek is belangrijk voor al wie zich interesseert voor deze heropleving van het religieuze leven binnen de Christenheid. P. Fransen

W. K. Lowther CLARKE, *A History of The S.P.C.K.*, With an Epilogue by F. N. DAVEY, London, S.P.C.K., 1959, 14.5 x 22.5, X + 244 blz., geb. 21/-.

De *Society for Promoting Christian Knowledge*, vroeger geassocieerd met de *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG), bestaat nu 250 jaar. Iedereen kent de uitgeverij en de boekhandel, maar de lezing van dit werk moet onvermijdelijk heel wat bewondering en zelfs verbazing wekken. Het is moeilijk een religieuze activiteit te vinden, waarvoor de S.P.C.K. zich niet heeft ingespannen. Op het eerste plan komt de verspreiding van goedkope anglicaanse uitgaven, vooral van de Bijbel, van het *Prayer Book*, en verder van gebeden- en leerboeken in het engels en in alle mogelijke vreemde talen (170 vertalingen van het *Prayer Book!*). Daarbij komt op het thuisfront een uitgebreide activiteit op het plan van de volksscholen en de catechisatie, en op het missiefront alle vormen van finantiële, organisatorische en literaire steun. Verder technische scholen, religieus drukwerk voor blinden, charitatieve werken, studiebeurzen voor buitenlandse studenten, voor inlanders in de missiegebieden, volks- en parochiebibliotheken, lessen voor missionarissen die medicale kennis willen opdoen, en lessen voor dokters die willen gewijd worden voor zij naar de missies vertrekken, geleerde boeken en *tracts*, en nu zelfs religieuze films en dia's. Na de laatste wereldoorlog hebben de noden van de tijd de S.P.C.K. wel gedwongen hare veelzijdige en bonte activiteit te besnoeien, en zich nog meer te gaan toeleggen op de verspreiding van religieuze kennis door boeken, brochures, tijdschriften en films. Intussen is deze vereniging van clerus en leken steeds trouw gebleven aan de eerste bedoelingen van haar stichter Dr. Thomas Bray, trouw ook aan hare anglikaanse overtuiging en steeds het bereidwillige instrument van de anglikaanse Hiërarchie. Daar Dr. Clarke zelf jaren lang secretaris is geweest van de Vereniging, en daar deze met echt engelse zin voor traditie een groot deel van haar archief heeft bewaard, werd hier op een nuchtere toon, hier en daar gekruid met zelfhumor, een massa gegevens en ervaring verzameld, die revelerend is voor een werkelijk hoogstaande christelijke activiteit. P. Fransen

Roger MEHL, *Das protestantische Europa*, Aus dem Französischen übersetzt von Frau Hilde LAEDERACH, Zürich, Zwingli Verlag, 1959, 15.5 x 23, 128 blz., ing. 8.20 Zw.frs.

De verhoudingen tussen politiek en godsdienst hebben steeds de sociologen en cultuurhistorici geïnteresseerd. Het is echter meer uitzonderlijk dat een theoloog zich met dit aspect van het verschijnen van de Kerk in de wereld bezig houdt. De auteur is een Fransman uit de Vogezen, hoogleraar aan de theologische faculteit te Straatsburg, hoofdredacteur van de „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" en lid van de Raad der „Fédération Protestante de France". Het werk valt uiteen in twee delen: een ideologische afdeling waarin de theologische achtergrond van de houding der Protestanten tegenover Europa wordt getekend en een meer sociologische afdeling, waarin de werkelijke invloed van de Protestanten op de politiek in Europa wordt nagegaan.

Het verschil in benadering van de idee der Europese eenheid tussen protestanten en katholieken is opvallend. Het begrip „christenheid" dat historisch voor de katholieken nauw met de Europese gedachte is verbonden, heeft deze affectieve betekenis voor de protestanten niet. De protestant staat uiteraard erg argwanend tegenover de „christenheid", die zoveel aan kruistochten en aan vermenging van Kerk en Staat doet denken. Het lijkt hem een profanatie van het christelijk geloof. Het geloof immers maakt de Kerk één, niet een of ander geografisch politiek kader, want de Kerk is wezenlijk onzichtbaar. Anderzijds erkent schr. dat het protestantisme grotendeels oorzaak is van de verbrokkeling in nationaliteiten waardoor Europa versplinterd werd en de kerkelijke eenheid zeer ver-

zwakt werd door de gevolgen van het „cujus regio illius et religio". Het toenemende internationale leven dwingt de protestanten tot meer onderlinge ontmoeting, maar vergt van hen ook grotere offers in aanpassing van denken en houding dan bij katholieken het geval is. Toch meent Mehl dat de protestanten geleidelijk zullen loskomen van hun nationale binding om deel te nemen aan de eenmaking van Europa. Al zal vanuit protestants perspectief Europa eerder dialoog betekenen dan eenmaking; of deze stelling zo onoverbrugbaar ver afstaat van de strekking van vele katholieke theologen, waar zij subsidiariteit en federalisme voorstaan, mag men betwijfelen. Toch blijft de spanning tussen de diepe vrees voor een onverdraagzaam, klerikaal Europa en de nood aan concrete internationale samenhorigheid in de protestantse middens zeer sterk voortbestaan.

In een tweede deel onderzoekt Mehl in hoever de protestanten zich concreet inzetten voor Europa en in hoever zij steken blijven in een wereldvreemd piëtisme. Elk land wordt bondig, maar helder voorgesteld. Het geheel vormt een uitermate gevarieerd beeld, want in elk land werden Kerk en Staat gedurende eeuwen op een eigen wijze verweven. — Het loonde werkelijk de moeite deze boeiende en klare studie door een Duitse vertaling voor een groter publiek toegankelijk te maken. Een enkele opmerking: op p. 21 wordt de stelling der katholieken wel wat geweld aangedaan. J. Kerkhofs

Dr. M. Roesle - Dr. O. Cullmann, *Begegnung der Christen,* Studien evangelischer und katholischer Theologen, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk — Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1959, 16 x 24, 696 blz., 1 plaat, geb. DM 28.-.

*Festschriften* zijn, in Duitsland vooral, een echte mode geworden; wij zouden haast zeggen een ware plaag! Zij zijn de beste begraafplaats voor een artikel. Welke bibliotheek kan zich veroorloven alle *Festschriften* bij te houden, die trouwens meestal erg duur worden gehouden, vermoedelijk omdat ze zo weinig gekocht worden! Deze lijvige bundel artikels, opgedragen aan O. Karrer, maakt hierop een lofwaardige uitzondering. Betrekkelijk goedkoop gehouden, bevat het veel meer dan een meer of minder interessante verzameling van bijdragen van goede vrienden en oudstudenten. Men mag zeggen, dat het uitgegroeid is — om de taal van onze tijd te gebruiken — tot een waar „Ereignis"! De uitgave werd toevertrouwd aan twee Zwitsers, Dr. M. Roesle O.S.B. uit Einsiedeln, en Dr. O. Cullmann uit Bazel, en aan twee uitgeverijen, de ene uitgesproken R.K., en de andere Evangelisch. Verreweg de meeste themata worden behandeld door telkens twee specialisten van naam, een R.K. en een theoloog uit de Reformatie. Uit de artikels kan men opmaken, dat enkelen van de medewerkers, zo niet allen, elkaars bijdrage hebben gelezen. Zoals O.C. terecht zegt in zijn *Voorwoord,* werd dit werk een „christliches Symposion".

Er zijn dus 15 dubbel-bijdragen: Jesus en de Kerk (E. Fincke en A. Vögtle), Eenheid van de Kerk in het NT (P. A. van Stempvoort en H. Schlier), Schrift en Traditie (E. Kinder en J. R. Geiselmann), Geloof en Sakrament (H. Asmussen en E. Walter), Ambt en Gemeente (G. Hofmann en M. Löhrer), Rechtvaardigheid en Heiliging (Ad. Köberle en H. Küng), Petrus, de Rots (J. Ringger en J. Schmid), Petrusambt in de Oerkerk (E. Stauffer en K. Hofstetter), Geloofsverdeeldheid en Eenheidsproblematiek (H. Dombois en Y. Congar), Augustana en Trente (M. Lackmann en H. Jedin), Konkrete verdeeldheid en na te streven eenheid (J.-J. von Allmen en A. Brandenburg), Stand der theologische studiën (W. Andersen en H. Fries), Liturgische opvoeding (W. Stählin en H. Kahlefeld), Maria als Oerbeeld van genade en heiligheid (W. Meyer en Al. Müller), en Nieuwe eenheidsstromingen (R. Mumm en Th. Sartory). Ten slotte nog twee enkele nummers: Patriarch en Bisschop in het Oosters Recht (Kl. Morsdorf), en de Reformatie beoordeeld door haar zelf (K. Kindt). De lezer merkt onmiddellijk, dat de meeste schrijvers bekend zijn, ook in het buitenland. De bijdragen zijn eerder lang, en geen herhalingen van wat elders kan gelezen worden. Zo behandelen H. Küng en J. R. Geiselmann onderwerpen, waar zij al vroeger over geschreven hebben, maar hunne bijdrage in dit verzamelwerk brengt iets nieuws. Geiselmann b.v. bespreekt enkele recente Anglikaanse werken. Men mag hetzelfde zeggen voor H. Jedin: hij geeft belangrijke aanvullingen over de verschillende verhoudingen binnen het Concilie en in de Curie tegenover de Protestanten, althans van conciliair standpunt, en houdt een bijzonder geautoriseerde mening voor over de verschillende dogmatische waarde van de *canones* tegenover de *capita.* Zo de eerste dogmatisch de R.K. leer bepalen in tegenstelling met de protestantse, bevatten de tweede meer algemene uiteenzettingen voor de prediking van de R.K. leer. Dit is een punt, waar de dogmatici nog altijd aan voorbij gaan!

Wanneer men de verschillende behandelde themata overschouwt, en vooral de bijdragen leest, merkt men dat het werk in twee grote delen uiteenvalt. Het eerste heeft als grondthema, wat O. Karrer in zijn autobiografische nota terecht noemt „het kruis van de Oecumene", nl. het probleem van de Kerk en van het Ambt. Daarom komt, ook materieel,

een centrale plaats toe aan de kwestie van het Primaat. J. Ringger heeft hieraan een artikel gewijd van 70 blz. met 354 voetnoten, dat de omvang heeft van een brochure. Hij behandelt de rijke symboliek van de „rots", na er duidelijk op gewezen te hebben, dat iedereen het er nu over eens is, dat met de „rots" zonder twijfel de persoon van Petrus is bedoeld. Dit artikel is ook voor de R.K. positie zo opbouwend, dat J. Schmid niets anders te doen blijft dan kort deze positie samen te vatten. Onmiddellijk daarop wordt het probleem weer hernomen van uit de Oerkerk, en wel met betrekking tot het zg. „Primaat" van Jacobus, waar O. Cullmann in zijn werken op gewezen heeft. Zo de Kerk als hiërarchische gezagsstructuur het hoofdthema vormt van de eerste reeks artikelen, hebben de overigen meer betrekking op al de aspecten van de eenheid of de vereniging.

In het eerste deel, maar vooral in het tweede deel komt een tweede punt op de voorgrond. Het volstaat niet voor een vruchtbaar oecumenisch dispuut dogma tegenover dogma te plaatsen, maar men moet naar de grond zoeken van deze dogmatische oppositie. Dat kan men doen op een drievoudige wijze: ofwel teruggaan naar de leer van de Schrift (H. Küng), ofwel de historische wording van de breuk achterhalen (H. Jedin voor een deel) of ten slotte de dieper gelegen en verschillende denkstructuren opdelven, die deze verschillen hebben bepaald. Hierop wijst vooral H. Dombois, en op zijn wijze, vermengd met een historische analyse Y. Congar.

Het is ons onmogelijk alle artikelen uitvoerig te bespreken. De meeste verdienen het. Zoals het past, krijgen wij ook een volledige bibliografie van de werken van O.K., zijn foto, en last not least — erg waardevol voor een dergelijk werk — een uitvoerige *Index*. Men heeft werkelijk geen moeite gespaard om dit *Symposion* in het bereik te stellen van al wie belang stelt in de theologische aspecten van de vereniging. P. Fransen

Hans Joachim Iwand, *Um den rechten Glauben*, Gesammelte Aufsätze, Herausgegeben und eingeleitet von Karl Gerhard Steck, (*Theologische Bücherei*, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Systematische Theologie, 9), München, Chr. Kaiser, 1959, 15 x 20.5, 277 blz., ing. DM 12.-.

Elders hebben wij reeds gewezen op de *Festschriften*-mode in Duitsland. Iedereen schijnt zo wat voor het ogenblik zestig of zeventig jaar geworden te zijn. Prof. Dr. H. I. Iwand is op 11 juli 1959 op zijn beurt zestig jaar geworden, waarvoor wij hem van harte gelukwensen. Zijn vrienden hebben echter het zeer gelukkige en wijze idee gehad dit te gedenken in de juli-aflevering van een tijdschrift, *Evangelische Theologie*, en voor de rest zich tevreden te stellen met een veel nuttiger huldebetuiging: enkele van de belangrijkste artikels van de jubilaris bundelen en uitgeven in een reeks, die door Chr. Kaiser trouwens op even gelukkige wijze voor dergelijk doel werd bestemd. De artikelen werden uitgekozen door K. G. Steck, na de raad te hebben ingewonnen van E. Dinckler, H. Gollwitzer en E. Wolf. Prof. Iwand heeft zich vooral bekend gemaakt door zijn studies over de „Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre", en zijn *Inleiding* op de uitgave van een nieuwe vertaling van het werk van Luther tegen Erasmus, *De servo arbitrio*. Zie onze besprekingen van deze werken in *Bijdragen* 13 (1952) 322 en 16 (1955) 446-447. Daarom werden twee vroegere artikels uit 1930, en een uit een *Festschrift* (!) van 1957 over dit onderwerp opgenomen. Bij het verschijnen van de *Kirchliche Dogmatik*, I/1 van Karl Barth schreef hij een toentertijds veel besproken recensie in de *Theologische Blätter* van 1935. Verder nog een artikel over de Schrift als getuigenis van de Levende God, een bespreking van het boek van Gollwitzer, *Coena Domini*, 1937, een studie over de hervorming van de lutherse Kerkorde, over de politieke verantwoordelijkheid van een christen, en over de Verzoeningsleer. Deze uitgave wordt dan besloten met een volledige bibliografie van de werken, de artikels en de voornaamste besprekingen van de jubilaris. Een prijzenswaardig en aan te bevelen initiatief voor de komende jaren! P. Fransen

*Weltkirchenlexikon*, Handbuch der Oekumene, Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von Franklin H. Littell und Hans Hermann Walz, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 17 x 25, 1764 kol. en 33 blz. met platen, geb. DM 58.-.

Het ogenblik waarop men *Woordenboeken* gaat uitgeven, luidt meestal een tijd in van betrekkelijke rust en bezinning. De laatste wereldoorlog bood een welkome gelegenheid om veel verouderde ideeën en gebruiken, samen met het puin van de steden, op te ruimen. Overal trachtten nieuwe opvattingen en systemen de plaats in te nemen van wat bouwvallig of vernield was. Dit is dan ook gebeurd met de theologie. Intussen is de stootkracht van deze nieuwe inzichten afgestompt. De tijd van de bezinning en de verdieping is aangebroken, eventueel ook van de verstarring. Het is pas op dit ogenblik dat *Lexika* nuttig worden, en tevens ook gevaarlijk!

Dat er in de *Oecumenische Beweging* een zekere verstarring is ingetreden, zal niemand

loochenen. Dit belet niet, dat in bepaalde kringen een vernieuwde en rijpere belangstelling voor deze problemen gevonden wordt. Van uit dit standpunt gezien verdient de verschijning van dit *Handbuch der Oekumene* onze heel speciale belangstelling. Het is een kerkelijk en religieus *Lexikon*, en zo mag men vele trefwoorden verwachten die men in de EKL, de RGG[3] en de LThK[2] uitvoeriger behandeld ziet. Dikwijls wordt dan ook naar deze *Lexika* verwezen, en blijven tekst en bibliografie erg bescheiden. Voor de gewone leek blijft het voordeel, dat hij al deze punten kort in één band terug kan vinden. Er bestaat evenwel bij deze onderneming een eigen gevaar: men moet steeds een zekere neutraliteit, of ten minste een openheid bewaren tegenover het verschillend inzicht van andere kerkgemeenschappen. Op dit delikate gebied lijkt ons de gevolgde methode niet erg duidelijk. De waarde en de orientering van de artikels, vooral van de dogmatische, hangen sterk af van de persoonlijkheid van de opsteller. Zo M. Thurian een zeer schoon artikel schrijft over het Avondmaal, als Offer en sakramentele Tegenwoordigheid, Floroffsky over de Traditie, Nygren over de Kerk, lijken ons andere artikelen eerder zwak. H. Asmussen b.v. kan maar niet laten steeds dezelfde „vragen te stellen", die al lang beantwoord werden; dit met betrekking tot de Sakramententheologie.

Het oorspronkelijkste deel bevat natuurlijk alle trefwoorden die de vele aspekten en organisatievormen van de Oecumenische Wereldraad der Kerken raken, met zeer goede historische overzichten van P. Meinhold. Verder krijgen alle landen over de wereld, ook enkele volkeren (als de Iroschotten, de Kelten) hun beurt, alle denominaties en sekten, en de vele problemen uit de wereldmissionering. De R.K. Kerk, die toch met Johannes XXIII een nieuwe rol gaat spelen in het gesprek tussen de kerken, wordt maar stiefmoederlijk behandeld. Hare bijdrage in de wereldmissionering wordt tot een minimum herleid. Terwijl de meeste artikels over de voornaamste denominaties door leden van deze kerken werden geschreven, heeft Kirchenrat W. Sucker zich een belangrijk deel van de R.K. trefwoorden gereserveerd. Zijn fundamenteel artikel over het „rooms Katholicisme" mag primitief genoemd worden, en niet ter zake. De „Katholieke Conferentie voor Oecumenische Vragen" in 1952 door Mgr. J. G. Willebrands gesticht, wordt terloops vermeld. Dat het anders had kunnen zijn, bewijzen de kortere artikels die aan R.K. werden toevertrouwd, als Contra-Reformatie, Inquisitie, Kruistochten, Josefinisme, Trente. De lutherse docent te Kiel, Dr. Fr. Heyer, schreef een vreemd artikel over konvertieten, waarin althans het beeld van Kard. Newman merkelijk vertekend werd.

Ten slotte vertoont het W.K.L. nog enkele voordelen, die de waarde ervan verhogen. Men vindt er tal van verzorgde illustraties over kerkelijk leven, kunst, geschiedenis en religieuze persoonlijkheden. Een uitvoerige *Index* laat toe de verschillende plaatsen op te sporen waarin een bepaalde vraag wordt behandeld of aangeraakt. Kortom, als eerste poging in dit heel nieuwe genre, is dit werk niet zonder verdienste. In een tweede uitgave mag men verwachten, dat de „oecumenische geest" definitief zou verlost worden van elke louter negatieve „protestantse" invloed. P. Fransen

## WIJSBEGEERTE

Aristoteles, *Rhetorik an Alexander*, (Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke, III, 3), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 11.5 x 20, 110 blz., ing. DM 5.80.

In de inleiding toont Gohlke genoegzaam aan, dat we zowel in dit werkje als in de „opdracht" (de voorafgaande brief aan Alexander) autentieke geschriften van Aristoteles te zien hebben. Tevens wordt de sofistische inslag van deze „Rhetorica", het hier-en-daar zich cynisch blootgevend opportunisme, verklaard vanuit plaats en tijd van ontstaan, en gewezen op de casuïstische etiek die de schrijver ook elders kenmerkt. De vertaling is uitmuntend, de reeks toelichtingen zeer verhelderend.

Aristoteles, *Rhetorik*, (Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke, III, 1), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 11.5 x 20, 272 blz., ing. DM 12.50.

Deze driedelige Rhetorica is ons niet zonder hiaten, toevoegingen en in de war gebrachte opbouw overgeleverd. Gohlke maakt aannemelijk, dat het meeste daarvan op rekening komt van Aristoteles zelf, die al docerend zijn „handboek" wijzigde, schrapte, aanvulde. In diezelfde jaren ontwikkelde A. een nieuwe dialectiek (die van het syllogisme), die hij eveneens inlaste: zo groeide en rijpte het werk onder zijn handen, tot schade echter van de strakke lijn. Op luciede wijze weet Gohlke, mede met behulp van uitvoerige toelichtingen, de verschillende redacties te signaleren en zo bevredigend mogelijk de samenhang te herstellen. Wat copiisten dan nog aan fouten op hun geweten hebben, wordt op-

gespoord en gereconstrueerd volgens uitermate gezonde beginselen van historische tekst-critiek.

J. W. Kerssemakers

Aristoteles, *Ueber die Glieder der Geschöpfe,* (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke, VIII, 2), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 11.5 x 20, 255 blz., ing. DM 12.50.

Aristoteles, *Ueber die Zeugung der Geschöpfe,* (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke, VIII, 3), 1959, 11.5 x 20, 308 blz., ing. DM 14.50.

Beide vertalingen, hier en daar omwille van een meer vloeiende taal ietwat vrij, bezitten dezelfde goede kwaliteiten als de reeds talrijke overzettingen van Aristoteles' werken die van de hand van de auteur verschenen. Deze keer vinden we in de inleiding voor het eerst een korte inhoudsopgave van de twee werken, die het gebruik ervan aanzienlijk zal vergemakkelijken. Bijzondere lof verdient het „Tierverzeichnis" op het einde van het tweede deel. Hierin vermeldt de vertaler alle namen van de 549 diersoorten die Aristoteles in zijn drie grote zoölogische boeken behandelt, met een verwijzing naar alle plaatsen waar ze voorkomen en met toevoeging van de Duitse en, waar het mogelijk is, de wetenschappelijke namen. De vertaling van εναιμα en ἄναιμα met „Bluttiere" en „Blutlose", die men overigens bij bijna alle interpreten van Aristoteles vindt, te beginnen met Plinius, dunkt ons onjuist. Aristoteles bedoelt met deze termen kennelijk dieren met en zonder *rood* bloed. Herhaaldelijk immers spreekt hij in deze werken erover dat de tweede groep, de ἄναιμα, een lichaamsvocht bezitten analoog met het rode bloed der andere groep en met dezelfde functie.

E. Huffer

Plotinus, *Opera,* Tomus II, *Enneades IV-V,* Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotiniana Arabica,* ad codicum fidem anglice vertit Geoffrey Lewis, *(Museum Lessianum,* Series philosophica, XXXIV), Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 16.5 x 25, LIV + 504 blz., geb. 450 B.frs., $ 9.

De tekstkritische principes, welke aan deze nieuwe Plotinuseditie ten grondslag liggen, werden door de uitgevers in het voorwoord tot het eerste deel zorgvuldig uiteengezet en verantwoord (cfr *Bijdragen* 12, 1951, 194-6). Ook ditmaal gaat er aan de eigenlijke tekstuitgave een merkwaardige inleiding vooraf, waarin een paar problemen worden behandeld, die meer bepaald de laatste drie enneaden aanbelangen. — Vooreerst is er het getuigenis van de indirecte traditie, dat voor dit gedeelte van de tekst bijzonder interessante vormen aanneemt. Zo vinden we o.m. Plotinus' leer over de ziel uitvoerig geciteerd in Eusebius' *Praeparatio Evangelica.* Eusebius echter verwijst naar twee onderscheiden geschriften van Plotinus, terwijl aan deze citaten, volgens de traditionele enneadenindeling, slechts het éne traktaat IV 7 beantwoordt. Blijkbaar dus heeft deze kerkvader, bij het samenstellen van zijn werk, Plotinus gelezen in een andere editie dan die, welke Porphyrius een tien à twintig jaren te voren had gepubliceerd. Nu heeft er van Plotinus' geschriften inderdaad een andere uitgave bestaan, op naam van Eustochius. Ook weten we, dat bij deze laatste de indeling in traktaten niet altijd met die van Porphyrius overeenkwam. Aangezien ons verder uit die tijd geen uitgave bekend is, mogen wij het met Henry-Schwyzer voor hoogstwaarschijnlijk houden, dat Eusebius zijn Plotinus-citaten aan de editie van Eustochius heeft ontleend. Zo zou dan het 'onrechtstreekse' getuigenis van Eusebius ons, over Porphyrius heen, tot in de eerste jaren na de dood van Plotinus laten opklimmen. Zelfs als men met W. Theiler, R. Harder en E. R. Dodds van oordeel is, dat ons van een voorenneadische editie, zij het dan van Eustochius of van een ander discipel van Plotinus, niets is bewaard gebleven, maar dat Eusebius zelf eenvoudig op Porphyrius teruggaat, dan nog zijn deze fragmenten uiterst waardevol. Een zorgvuldig collationeren van beide recensies heeft aangetoond, dat deze door de eeuwen heen onafhankelijk van elkaar werden overgeleverd: nooit werd Eusebius gecorrigeerd vanuit de handschriften van de Enneaden, noch omgekeerd. Beide recensies beantwoorden overigens vrij getrouw aan elkaar. Meestal zijn de afwijkingen onbelangrijk. Waar zij wel van enig belang zijn, verdient gewoonlijk de porphyriaanse versie de voorkeur. In de ruim 250 tekstregels van de sectie IV 7, 1, 1 - 8, 28, bijvoorbeeld, hebben Henry-Schwyzer het slechts tweemaal wenselijk geoordeeld, op gezag van Eusebius, de enneadentekst te verbeteren. Anderzijds menen zij, voor dezelfde sectie, meer dan zestig conjecturen te mogen afwijzen, welke in de tekst werden aangebracht tegen het eenparig getuigenis in van beide tradities.

Nog een ander belangrijk probleem wordt in de inleiding tot dit tweede deel door de van Plotinus. Eeuwenlang aan Aristoteles toegeschreven, is dit werk, dat ons alleen in uitgevers besproken: de verhouding van de zgn. Theologie van Aristoteles tot de Enneaden

arabische versie bewaard bleef, in feite een vertaling of parafrase van een reeks fragmenten, ontleend aan een achttal plotiniaanse traktaten. Dikwijls vinden wij er de oorspronkelijke tekst nagenoeg letterlijk weergegeven, elders is de bewerking zeer vrij en worden korte of lange beschouwingen ingelast, waaraan niets beantwoordt in de Enneaden. Over het algemeen is in de Theologie de uiteenzetting uitvoeriger, zelfs wat breedsprakerig. In een publicatie van 1937 had P. Henry gemeend te kunnen aantonen, dat dit werk rechtstreeks terugging op het mondeling onderricht van Plotinus. Maar toen in de daarop volgende jaren andere arabische geschriften aan het licht kwamen, welke op merkwaardige wijze de Theologie aanvullen of er zelfs gedeeltelijk mee samenvallen, werd het duidelijk, dat al deze 'Plotiniana arabica' de Plotinuseditie van Porphyrius veronderstellen: zij hebben immers uitsluitend betrekking op de laatste drie enneaden, waarin Porphyrius de meer 'theologische' traktaten van zijn meester heeft samengebracht. Waarschijnlijk werden deze arabische geschriften uit het syrisch vertaald. Of zij ooit in het grieks hebben bestaan valt moeilijk uit te maken. De waarde van hun getuigenis voor de tekst zelf van Plotinus mag men daarom niet te hoog aanslaan. Van uitzonderlijk belang echter zijn deze werken voor de geschiedenis van de filosofie, omdat ondermeer langs hen het neoplatoons erfgoed aan de arabieren en zo aan de scholastiek werd overgemaakt. In dit opzicht bezorgt het tweede gedeelte van deze nieuwe Plotinuseditie ons een welkome verrassing: samen met de kritische tekst van de vierde en vijfde enneade kunnen wij er, in engelse vertaling, de belangrijkste 'Plotiniana arabica' nalezen, nl. de *Theologia Aristotelis*, de *Epistula de Scientia divina* en de *Dicta Sapientis Graeci*. Deze werken worden niet eenvoudig naar een appendix verwezen, maar tegenover de doorlopende griekse tekst is telkens de corresponderende 'arabische' sectie aangebracht. Een zorgvuldige confrontatie van beide tradities zal vermoedelijk heel wat licht werpen op de evolutie van de neoplatoonse filosofie. Dergelijk historisch perspectief is overigens helemaal niet vreemd aan de geest van deze Plotinuseditie. Nagenoeg op elke bladzijde treffen wij er één of meer referenties aan naar auteurs, aan wie Plotinus zich heeft geïnspireerd of die, in later eeuwen, op hun beurt zijn geschriften hebben benut. Het spreekt van zelf, in dit opzicht blijft er nog heel wat te doen, zoals o.m. verscheidene patristische studies uit de allerlaatste jaren hebben aangetoond. Het is evenwel de grote verdienste van dit werk, ons in gedegen vorm het resultaat aan te bieden van ruim anderhalve eeuw onderzoek naar Plotinus' bronnen en onmiddellijke invloed. De uitgevers hebben waarlijk alles in het werk gesteld om van deze tekstuitgave een eerste-rangs werkinstrument te maken, waarvoor zij terecht de onverdeelde waardering en erkentelijkheid wegdragen van al wie zich voor Plotinus interesseert. Het derde en laatste deel van deze merkwaardige editie wordt aangekondigd voor 1964. H. Morlion

GARLANDUS COMPOTISTA, *Dialectica*, First edition of the manuscripts with an introduction on the life and works of the author and on the contents of the present work by L. M. DE RIJK Ph.D., *(Wijsgerige teksten en studies*, III), Assen, Van Gorcum & Co, 1959, 16 x 24, LXIII + 209 blz., geb. *f* 27.50.

Evenals schrijvers boek *Petrus Abaelardus, Dialectica* verschijnt dit werk in de reeks *Wijsgerige Teksten en Studies*. Het bezit dezelfde uitstekende kwaliteiten als het eerstgenoemde en is daarenboven voor de geschiedenis van de logica nog van een zeer bijzonder belang daar het de eerste kritische uitgave is van een logisch tractaat uit de 11de eeuw. Na een uitvoerige inleiding volgt de tekst, voorafgegaan door een inhoudsopgave en gevolgd door vier indices: een index sophismatum, logicorum, nominum en een bijzonder nuttige index verborum et rerum.

Uit de interessante en zaakrijke inleiding releveren we de volgende gegevens. In het eerste deel handelt de auteur over de persoon van Garland, zijn andere werken en — wat voor de geschiedenis van de logica het meest waardevol is — over de tijd waarin hij leefde. Met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid kan de auteur aantonen dat hij omstreeks 1015 geboren moet zijn in de omgeving van Luik, en dat hij na een verblijf in Engeland in zijn latere jaren magister scholarum is geweest te Besançon waar hij op het einde van de 11de eeuw overleed. Uit deze gegevens blijkt dat hij niet, zoals tot nu dikwijls het geval was, met drie andere auteurs van dezelfde naam mag vereenzelvigd worden, waarvan twee tot een latere periode behoorden en de derde, een tijdgenoot, later bisschop van Agrigento, van Savoye geboortig is. Zijn naam „compotista" ontleent hij aan een door hem samengestelde „compotus", een astronomische verhandeling, zoals er meerdere onder die naam geschreven werden, die diende voor de berekening van de veranderlijke feestdagen van het kerkelijk jaar. Ook zijn andere wijsgerige en theologische werken worden in dit deel besproken. Het tweede gedeelte der inleiding (XLIII-LVIII) is geheel gewijd aan de dialectica. De schrijver geeft vooreerst een beschrijving van de twee manuscripten (één reeds langer bekend, het andere door hem zelf ontdekt in de Biblio-

thèque Nationale de Paris) waarop zijn uitgave der Dialectica is gebaseerd. Dan worden de bronnen besproken die Garlandus heeft gebruikt voor zijn logisch tractaat dat bedoeld was als een eerste introductio voor tirones. Schrijver komt tot de conclusie dat zijn uitleg van de zogenaamde logica vetus niet enkel op Boethius is gebaseerd, maar ook op andere bronnen met name op een dikwijls door hem geciteerd „Liber" wiens auteur niet wordt genoemd, dat echter met Boethius nauw verwant schijnt. Toch mogen we ons inziens terecht met schrijver in de Dialectica van Garlandus een bewijs zien dat zich reeds in de 11de eeuw een verbreding en verdieping van de opvattingen van Boethius begon te voltrekken. Schrijver tracht in enige paragrafen deze vooruitgang tegen de achtergrond van Boethius enerzijds en Abaelardus anderzijds te schetsen. Samenvattend kunnen wij daaromtrent het volgende zeggen. Zonder twijfel is voor Garlandus de logica op de eerste plaats een ars sermocinalis; naast een realistische ontologie vindt men bij hem een probleemloos nominalisme t.o.v. de logica. De suppositio, al wordt deze term niet door hem gebruikt, is hem gedeeltelijk reeds bekend; zo onderscheidt hij duidelijk een suppositio materialis en formalis. Uit alles blijkt dat men in de 11de eeuw aan de logica reeds een min of meer duidelijk formeel karakter toeschrijft, een opvatting die in de volgende eeuw door Abaelardus haar nauwkeurige formulering zal verkrijgen.

E. Huffer

Poul H. Jørgensen, *Die Ethik Schleiermachers, (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus,* 10. Reihe, XIV. Band), München, Chr. Kaiser, 1959, 15 x 23, 223 blz., ing.

Zoals meerdere geenszins onbelangrijke tijdgenoten van Fichte, Schelling en Hegel, vindt de vrijzinnige protestantse theoloog en filosoof F. E. D. Schleiermacher in de hedendaagse filosofie maar weinig belangstelling meer. Zijn werken worden al lang niet meer herdrukt, met uitzondering misschien van zijn *Reden über die Religion.* Dat intussen de werken van S. toch niet zonder interesse zijn, mag blijken uit de studie van de Deense dominee P. H. J. De auteur heeft hierin, in antwoord op een prijsvraag van de universiteit van Kopenhagen, een kritische uiteenzetting willen geven van S.'s ethiek, en dit hoofdzakelijk aan de hand van diens *Entwurf eines System der Sittenlehre* en *Die christliche Ethik.* Dit is echter niet mogelijk geweest zonder een situeren van S.'s ethische opvattingen binnen het geheel van zijn gedachtensysteem. Daarom handelt de auteur achtereenvolgens over S.'s ontologie, over zijn kenleer, over het verband van ethiek en ontologie — waarbij vooral de nadruk gelegd wordt op S.'s waardering der *individualiteit* — om ten slotte S.'s ethiek als zodanig te bestuderen: haar reactie tegen het imperativistisch, rigoristisch en algemeen karakter van de moraal van Kant, en haar verhouding tot de religie, d.i. tot de gevoelsreligie van S. zelf.

L. Vander Kerken

Franz Brentano, *Grundzüge der Ästhetik,* Aus dem Nachlass herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand, Bern, A. Francke, 1959, 13 x 21, XXXV + 260 blz., ing. 18 Zw.frs.

Onder deze titel werden, deels uit het nagelaten werk van B., de *Vorlesungen* en andere geschriften over esthetiek samengebracht, in aansluiting met de reeds vroeger verschenen *Vorlesungen* over logiek en ethiek. — De *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik* zijn een cursustekst van 1885/86; de verhandeling *Das Genie* is een herdruk van een in 1892 verschenen voordracht; *Vom Wertverhältnis der Vorstellungen* is een nu onverkort in oorspronkelijke vorm herstelde tekst die reeds gedeeltelijk te vinden is in de *Ethik; Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung* is eveneens een herdruk van een in 1892 gepubliceerde voordracht. Hierbij werden nog enkele kortere studies gevoegd over het schone, de indeling der kunsten en over de muziek alsmede een brief aan Chr. von Ehrenfels over esthetiek. De uitgave is voorzien van een zeer gedetailleerde inhoudsopgave en van talrijke historische en tekstkritische aantekeningen. De esthetische beschouwingen en bedenkingen van B. dragen natuurlijk het stempel van de tijd waarin ze geschreven werden. B.'s alleszins verstandige kritiek op mensen als Fechner, Joh. Müller, Helmholtz, Hering, Wundt, Herbart en de Engelse empiristen, en zijn opvatting over de psychologie der voorstelling, mogen al van hun onmiddellijk interesse verloren hebben, voor een goed begrip en een volledig beeld van de filosofie en de psychologie van B. zelf blijven ze hun waarde behouden.

L. Vander Kerken

Georg Siegmund, *Tier und Mensch,* Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen, Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1958, 13 x 21, 312 blz., geb. DM 12.80.

De vraag naar het wezen van de mens is thans meteen de vraag geworden naar het

onderscheid tussen mens en dier. Gaat het slechts om een graadverschil of is het onderscheid wezenlijk, zodat er met de mens iets nieuws ontstaat dat door geen toenemen van het louter dierlijke bereikt kan worden? Na een overzicht van de moderne stellingen — Descartes, het idealisme, het sensualisme — en een kritiek van de materialistische en evolutionistische denkmethoden, legt S. de nadruk op de zinvolle eenheid van de mens. Reeds als louter levend wezen constitueert de mens een eigen Gestalt. Grote ontwikkeling van de hersens, hulpeloosheid van het kind, gebrek aan instinkt, langzame groei, late geslachtsrijpheid, e.d. mogen niet gezien worden als storingen in het genoom van de aap, doch maken samen een positief bouwplan uit. Reeds bij het ter wereld komen heeft het dier niets meer te leren, het is af; integendeel is de mens vanaf de geboorte door zijn natuur aangewezen op onbeperkte zelfontwikkeling. Daarom mag het dier nog niet verlaagd worden tot een automaat. Als bewust levend wezen, is het een werkelijk zelf handelend en lijdend *subjekt* dat in zijn eigen doen innerlijk is betrokken. Niet in het alternatief: instinkt of verstand, ziet S. het fundamenteel onderscheid tussen dierlijk en menselijk bewustzijn, maar in twee verschillende vormen van verstand (Intelligenz). Dierenverstand komt overeen met de zogenaamde *vis aestimativa* van de scholastiek, mensenverstand is rationeel en logisch: het dier ontdekt een onmiddellijke oplossing op een vitaal probleem, de mens weet de relaties die tot de oplossing brengen als zodanig te vatten. Kenteken van de mens is het woord. Wel associeert het dier bepaalde geluiden met bepaalde voorwerpen; doch die geluiden zijn nooit meer dan kreten, loutere uitdrukking van affectieve toestanden. Integendeel, ook doof-blinde mensenkinderen ontwaken tot het echt menselijke zodra ze tot de verrukkelijke ontdekking komen dat ze de dingen, hoe dan ook, bij middel van symbooltekens een naam kunnen geven. Hier is een „potentie", een vermogen aanwezig dat bij het dier volkomen ontbreekt. Zo laat S. met boeiende moderne experimenten overvloedig het verschil uitkomen tussen dier en mens. Dit roept echter onvermijdelijk het probleem op van het ontstaan van de mens. Maar op deze vraag geeft dit boek geen antwoord. Aan de evolutie wijdt het nochtans een interessante en rake kritiek, doch louter negatief. We willen geredelijk aannemen dat de mens, ook fysiologisch, niet van de aap afstamt, maar hoe moeten we ons de verwantschap tussen beide dan wél voorstellen? Zo denkt een Teilhard de Chardin bij voorbeeld aan een vóórmenselijk wezen waaruit, in twee tegengestelde richtingen, mens en aap ontwikkelden; ja, niet alleen de aap, maar heel het dieren- en plantenrijk zouden, in de loop van de evolutie, opeenvolgende afwijkingen zijn, aftakkingen van een hoofdstam die recht naar de mens leidde. In dit perspektief zouden plant en dier eerder een gevolg en een ontaarding zijn dan een oorzaak van de wording van de mens. Wat er ook van zij, men is niet weinig verwonderd de naam van de grote franse bioloog nergens in Siegmunds boek aan te treffen. — En de menselijke ziel? Als katholiek theoloog, denkt S. evident aan Gods scheppend ingrijpen bij haar ontstaan. Daarom wordt de scheidingslijn tussen geestelijk en niet-geestelijk bewustzijn ook zo duidelijk getrokken. Toch durven we de uiterst delikate vraag te stellen naar de band tussen die geestelijke geschapen ziel en het groeiend vóórmenselijk psychisch leven. Met andere woorden: hoe staat schepping tegenover evolutie? Sluiten ze elkaar uit, of is heel het verloop van de evolutie, reeds vanaf het begin, niet een geleidelijk door Gods scheppende kracht tot een hoger zijn verheven en in een hogere eenheid opgenomen worden, zodat het verwekken van de menselijke geest door God gaat voorkomen als de uiteindelijke bekroning van de evolutie zelf? Dit verstandig, ernstig gedocumenteerd en tegelijk spannend werk geeft de lezer rijke stof tot bezinning. G. Le Grelle

Etienne GILSON, *Die Metamorphosen des Gottesreiches,* Übertragen von Ursula BEHLER, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1959, 14 x 22, 282 blz., geb. DM 18.-.

In mei 1952 hield de bekende filosoof en historicus, E. Gilson, een reeks voordrachten aan het Instituut Kardinaal Mercier te Leuven. Deze voordrachten verschenen aldaar onder de titel *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* Gilson had niets aan de tekst van zijn toespraken willen veranderen, maar deze enkel voorzien met talrijke voetnoten. Ursula Behler heeft de Duitse vertaling van deze uitgave verzorgd. Gilson geeft in elke voordracht een korte, soms in luimige toon uitgewerkte analyse van de gedachten van één auteur met betrekking tot de internationalisatie van de menselijke gemeenschap: Augustinus, Bacon, Dante, Nikolaus van Cues, Campanella, Abbé de Saint-Pierre, Leibniz en A. Comte. Met deze historische studie wil hij verschillende vragen, die tegenwoordig veel te weinig behandeld worden, bij zijne toehoorders oproepen. Aan de theologen vraagt hij naar de betrekkingen tussen de idee van de Kerk en een algemene wereldunificatie. De filosofen en historici stelt hij voor de problemen, die de huidige technische en politische planetaire eenmaking oproept, en waarschuwt hij voor talrijke utopieën en illusies. Zo de geschiedenis dan ook werkelijk „magistra vitae" mag genoemd worden, dan verdient dit

historisch gewetensonderzoek de belangstelling van al wie zich interesseert voor de eenheid van Europa en van de wereld.

P. van Doornik

Joseph DE TONQUÉDEC S.J., *La Philosophie de la Nature*, Ière Partie, *La nature en général*, Troisième fascicule, *Le mouvement, L'espace et le temps, Les catégories de l'accident cosmique, (Les Principes de la Philosophie Thomiste*, II), Paris, P. Lethielleux, 1959, 14.5 x 22, 192 blz., ing. 1.500 Fr.frs.

Met dit derde fascikel vormt *La Philosophie de la Nature* een geheel: na een inleiding over de methode van de natuurfilosofie (eerste fascikel) en de traditionele theses over het hylemorfisme (tweede fascikel) wordt hier gehandeld over beweging, ruimte, tijd, kwantiteit, kwaliteit en de andere kategorieën. De auteur is er in geslaagd een zeer duidelijk en uitvoerig gestoffeerd inzicht te geven in de Aristotelische opvatting over de natuurfilosofie.

M. De Tollenaere

Walter STROLZ, *Der vergessene Ursprung*, Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen, Freiburg, Herder, 1959, 13 x 20, 170 blz., geb. DM 10.80.

De nieuwe opvattingen die zich opgedrongen hebben in de recente ontwikkeling van de fysica, zoals de complementariteit, de onzekerheidsrelaties, de quantentheorie, het statistisch of probabilitair verklaren van intranucleaire gebeurtenissen, zijn wel moeilijkheden voor het determinisme zoals het verleden eeuw begrepen werd; ze hebben echter niet geleid tot een metafysica. Maar de diepgaande evolutie zowel van het fysisch denken als van de filosofische reflexie tonen elk op hun wijze het mysterie van de menselijke geest die in zijn *geschichtlich* groeien steeds nieuwe inzichten vindt in de absolute waarheid. Zo ziet de schrijver de vergeten oorsprong van het wetenschappelijk denken en van de technische realisaties van onze eeuw.

M. De Tollenaere

Ernst JÜNGER, *An der Zeitmauer*, Stuttgart, Ernst Klett, 1959, 13 x 21.5, 314 blz., ing. DM 19.50.

Aanleiding tot zeer fijnzinnige, en zelfs diepzinnige beschouwingen over de mensheid „an der Zeitmauer" (hoofdbestanddeel van het boek), vond Ernst Jünger in de tegenwoordig algemeen verspreide belangstelling voor horoscopie en astrologie (eerste deel: Messbare und Schicksalszeit - Gedanken eines Nichtastrologen zur Astrologie). De inhoud en de waarde van de wetenschap over „wat er in de sterren staat geschreven" moge twijfelachtig blijven en voor tegenstrijdige interpretaties vatbaar, het feit van de massale belangstelling ervoor stemt volgens Jünger tot nadenken. Het is een van de symptomen, waardoor ons openbaar wordt dat de — door het rationalisme definitief overwonnen gewaande — buitenmenselijke krachten opnieuw hun rechten opeisen. In het huidige ondergangsbewustzijn gaat het niet meer alleen om beschavingsconflicten, die zich dan toch nog altijd binnen het verloop van de mensengeschiedenis zelf afspelen, maar om de menselijke geschiedenis überhaupt, in dialoog of in conflict met de mythische, oermenselijke, zoölogische, geologische en astronomische processen. Bleef Herodotus, op de drempel van de historie, zich voortdurend bewust van de mythische wereld, welke hij verliet, zo staan omgekeerd wij, op de uiterste grens van de geschiedenis, angstig en verwachtend op de uitkijk naar het nieuwe, waarvoor we nog geen namen hebben, maar dat een nieuwe doorbraak schijnt te worden van het mythische. Enerzijds is thans voor het eerst de idee opgekomen dat de ondergang van de geschiedenis en van de wereld door de mensen zelf zou kunnen bewerkt worden, maar anderzijds werd nooit sterker dan nu aangevoeld dat de menselijke historie slechts een moment is binnen het grotere gebeuren van het heelal. Voortdurend meent Jünger althans te moeten beklemtonen dat „die Erdgeschichte die Menschengeschichte weit überdauert" (p. 95, 228, passim).

Daar hij anderzijds dan toch de onvervangbare en onverdelgbare waarde van de menselijke vrijheid en het menselijk toedoen hardnekkig blijft beklemtonen, monden al zijn beschouwingen tenslotte uit op de cruciale vraag naar de metafysische verhouding tussen het kosmische oerleven en de persoonlijke stellingname van de mens. Twee antwoorden lijken hem hier mogelijk. Men kan aannemen dat de oergrond naar vergeestelijking streeft, door zich o.a. van de mens als middel te bedienen. Veel wijst er volgens schrijver op dat deze „aardvergeestelijking" thans in een beslissend stadium is getreden. In navolging van sommige natuurfilosofen, hecht hij in dit verband zeer veel waarde aan de electriciteit. De medewerking en de verantwoordelijkheid van de mens zou er dan in bestaan, er voor te zorgen dat de levensstromen zouden blijven vloeien, en nergens of nimmer afgedamd of gestremd zouden worden. Een ander dan dit, hoezeer ook spiritualistisch gekleurd, materialistisch evolutionisme schijnt Jünger zich moeilijk te kunnen indenken. Het lijkt ons

dan ook misplaatst hier van een vergelijkingsmogelijkheid met de ideeën van Teilhard de Chardin te gewagen. Precies omdat Jünger zich een evolutionisme alleen maar materialistisch schijnt te kunnen voorstellen, opteert hij ons inziens voor een tweede hypothese, al komt hij wel nergens volledig duidelijk voor zijn opinie uit. „Oder man kann sich für die Theorie entscheiden, dass der Mensch mit einem ständig wachsenden, doch nicht mit Freiheit zu verwechselnden Bewusstsein durch eine Reihe von Schichten, deren letzte Geschichte genannt wird, sich zum Urgrund gewissermassen durchbohrt und Teile von ihm vergeistigt, mobilisiert. Wo er ihn berührt, kommt es zu gewaltigen Antworten" (p. 210-211).

Er lijkt hier, net als in het hele boek, sprake te zijn van een dialoog. Deze wordt echter zo opgevat dat de confrontatie tussen mens en kosmisch leven, enerzijds reeds het gevolg is van een scheiding in het oergebeuren zelf, en anderzijds een hoger gepotentialiseerde terugkeer nastreeft naar de oereenheid. Uiterst bedenkelijk in dit opzicht lijkt ons precies het concluderende hoofdstuk van het boek: over „Urgrund und Person." Jünger vat bewustzijn, vrijheid, persoon ontmoedigend formalistisch op. Hij ziet goed in dat een dialoog inderdaad slechts op een grond van eenheid kan gedacht en gevoerd worden. Maar hij zoekt het principe van eenheid in het „ungesonderte", tellurische, onpersoonlijke leven. Bijzonder typisch zijn de beschouwingen, welke hij aan de Personen van de goddelijke Drievuldigheid meent te moeten wijden (p. 310). Ook de voorkeur, welke hij — alweer zonder zich duidelijk te engageren — verleent aan „Urgrund" boven „Weltgeist" (p. 211), en vooral de luchthartigheid, waarmede hij het onderscheid tussen „Ursprung" en „Schöpfungsakt" (p. 244) tot een „Streit um Worte" reduceert, zijn karakteristiek.

Het optimisme, waarmede hij ons — mensen, die zich aan de grens van de geschiedenis zouden bevinden — wil vervullen, spreekt ons slechts weinig aan. Rationalisme wordt niet door irrationalisme overwonnen. Jüngers verheerlijking van het kosmische leven lijkt ons te veel op een versagen van het nederig zoekende intellect, van het waarachtig moedige verantwoordelijkheidsbesef. Zijn verheerlijking van het kosmische leven lijkt al te zeer op een berusting in een onpersoonlijk wereldplan. Hoe religieus dit ook moge gekleurd wezen, het kan de persoonlijke God van ons geloof en van ons denken niet vervangen. Vooral Jüngers „ungesondert" Geestbegrip kan noch religieus, noch metafysisch bevredigen. Dit alles neemt helemaal niet weg dat dit nieuwe boek van Ernst Jünger, om zijn letterkundige waarde, naar ons oordeel zeer hoog moet gewaardeerd worden. De ongetwijfeld talrijke, belangrijke gedachten, die inspirerend werken; de sprankelende associaties, en zoveel andere stilistische verrassingen maken de lezing van deze essays tot een intellectueel en vooral esthetisch genot. Slechts hier en daar hinderen de al te gemakkelijke, zelfzekere aforismen. L. van Bladel

## PSYCHOLOGIE EN PSYCHOTHERAPIE

*Gegenwartsprobleme der Psychotherapie.* Aus dem Arbeitskreis des Instituts für Psychotherapie und Tiefenpsychologie e. V., Stuttgart, Ernst Klett, 1959, 12 x 18.5, 210 blz., geb. DM 7.80.

Naast enkele meer theoretische verhandelingen, die gezien hun niet al te grote omvang wat mager uitvallen, bevat deze bundel enkele waardevolle studies die overwegend historisch zijn gericht (Psychotherapie in de achttiende eeuw, Huidige stand der dieptepsychologie in Duitsland). De meest interessante bijdragen zijn wel deze waarin wordt toegelicht hoe bij bepaalde ziektebeelden hulp kan worden geboden dank zij de nieuwe verworvenheden van de diepte-psychologie; een uiteenzetting over paranoia en één over gevallen van homosexualiteit bij mannen zijn tegelijk gemakkelijk leesbaar voor niet specialisten en tevens verrijkend door de juiste situering van de diepere problematiek. Daarom bevelen we deze bundel graag aan voor allen die dieper op deze vragen willen ingaan, zonder in de mogelijkheid te zijn een langere studie ervan te maken. R. Hostie

R. Osborn, *Humanism and Moral Theory.* A Psychological and Social Enquiry, London, Allen & Unwin, 1959, 14.5 x 22.5, 115 blz., geb. 18/-.

Het aantal pogingen van agnostici om een humanistische moraal te funderen op steviger grondslagen dan vage gevoelens, ressentimenten of het drijfzand der publieke opinie neemt voortdurend toe. Ook Osborn onderneemt de opbouw van een stel „ethics in humanist terms", vertrekkend vanuit de mens en tevens bij diezelfde mens eindigend, maar met de expliciete bedoeling niet vast te lopen in relativisme. Hiertoe roept O. de psychologie (vooral die van Piaget en Freud) en de sociologie ter hulp: in hoever zijn morele opvattingen bepaald en verklaarbaar door de opvoeding en het milieu? De vraag loont inderdaad de moeite. Terecht maakt O. het onderscheid tussen toevallige factoren van beïnvloeding (die kunnen verschillen van persoon tot persoon en van volk tot volk) en

constanten die de algemeengeldigheid voor het gehele mensdom laten veronderstellen. Vanuit die positieve observatie en dus kritiek tegenover elke filosofie (= „introspection") wil hij dan tot algemeen geldig inzicht in de moraal komen. Het resultaat van dit onderzoek is pover: „Morality, I suggested, is a specific form of social consciousness, of awareness of our relatedness to others without which society would be impossible" (p. 53). Dit kan de indruk geven dat „good and right are no more than social loyalty and cooperation" (p. 65). Moraal is echter meer: zij impliceert universaliteit, m.a.w. „the universality of the moral laws resides in its social relevance" (p. 70). Criterium van de moraliteit van een daad is dus tenslotte de graad van haar sociaal aangepast-zijn. Het ideaal bestaat erin een soort algemene noemer te vinden, die aan alle moralisten voldoening geeft en beantwoordt aan het „ideal of human rational development" (p. 90). Daarmee staat de studie van de moraal geen stap verder. Met observatie alleen kan men immers alles bewijzen. Het boek geeft de indruk een aaneenschakeling van losse gedachten te zijn, zonder inwendige cohaesie, met talloze simplistische bevestigingen. Het onthutst door de gemakkelijkheid waarmee moeilijke problemen worden over het hoofd gezien en het steunt meer op citaten van weinig belangrijke autoriteiten dan op solied rationeel denken. De auteur blijft een antwoord schuldig zowel aan de christelijke als aan de marxistische moraal. J. Kerkhofs

Erwin RINGEL, *Einführung in die Grundprobleme der Neurose*, unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Seelsorge, Wien, Herder, 1959, 136 blz., ing. S 32.-.

Het probleem van de verhouding tussen zielzorg en psychotherapie blijft het voorwerp vormen voor talrijke discussies en publicaties, niet zonder de onvermijdelijke overdrijvingen in beide richtingen. E. R. tracht dit te verhelpen allereerst door goede informatie. Voor leraren, ouders en priesters verstrekt hij vooreerst een goed inzicht in de eigen terminologie en problematiek van de psychiater. Wat is een neurotische reactie, en wat een echte neurose? Zo de neurotische reactie bij iedereen en op elke leeftijd kan voorkomen, vindt de echte neurose haar oorsprong uitsluitend in de eerste kinderjaren. Dan worden de verscheidene stadia beschreven in de evolutie van het kind (orale, anale en oedipale), en de tekenen, die reeds bij het kind een wordende neurose verraden kunnen. Verder komen de voornaamste vormen van neurose bij volwassenen aan de beurt. In een laatste hoofdstuk gaat E. R. dieper op het probleem in. Na een korte, maar scherpe bepaling van de grondrichting en -oriëntatie bij de drie voornaamste analytische therapieën, de Freudiaanse (de causale inwerking der instinkten), de Adleriaanse (de betekenis van de finale levensgerichtheid) en de Jungiaanse (meer gericht op de complexe neurotische reacties van de volwassene, vooral bij het keren der jaren), gaat hij over tot een bepaling van de resp. grenzen van de psychotherapie en de zielzorg. Hij verdedigt een scherpe afbakening van beide opdrachten, al blijft samenwerking altijd geboden, en uiterst vruchtbaar. Van uit zijn eigen inzicht in het ontstaan der neurose betoogt hij, dat de religie als zodanig geen direkte oorzaak kan zijn van neurosen, daar deze fundamenteel wortelt in een periode, waarin de godsdienst nog geen rol speelt. Wel biedt de religiositeit gemakkelijk aanleiding tot latere neurotische fixaties, en wordt dus de religie bij de secundaire verschijnselen van de neurose betrokken. De religie kan om dezelfde reden niet per se therapeutisch werken, al kan natuurlijk de religieuze authenticiteit een sterke steun verstrekken, wanneer men na de analyse tot de onvermijdelijke synthese moet geraken. Deze psychische integratie van het leven kan niemand voor een ander voltrekken, maar ieder moet in vrije overgave deze voor zichzelf veroveren. Men merkt uit dit beknopte overzicht, dat dit werkje, zowel wegens zijn bondigheid en helderheid, als wegens zijn fundamenteel gezonde verhouding tot godsdienst en medicale roeping, voor zielzorgers mag aanbevolen worden. P. Fransen

Jean VINCHON, *La magie du dessin*, Du griffonage automatique au dessin thérapeutique, *(Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française)*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 16 x 24, 183 blz., 45 tekeningen en platen, geb. 150 B.frs.

Welk is de diepere betekenis van het tekenen voor de analyse van het onder- en onbewuste? In welke mate kan het aangewend worden voor auto-analyse, en zelfs, in bepaalde gevallen, helpen bij een psychotherapie? Dit zijn de hoofdthema's van een reeks essays, waarin J. V. zijn eigen kennis, zijn brede belezenheid en persoonlijke medische ervaringen weergeeft. Zijn schrijven lijkt meer op een nerveus gesprek „à batons rompus". Wij krijgen — in vrije associatie — korte analyses van de verstrooide krabbels bij het telefoneren, bij het luisteren naar lessen en voordrachten, bij het wachten, uit verveling; verder analyses van de werken van W. Kandinsky, Paul Klee, L. da Vinci, J. Bosch en Breughel, en van de Japanse schilderscholen; losse beschouwingen over moderne reklameborden, abstracte kunst, de mandala's van Jung, over de betrekkingen tussen onze dromen, de archetypen

van Jung en de vreemde krabbels, die zovele mensen neertekenen op agenda's, muren van telefooncellen en kranten. Opvallend is het motief van zelfverdediging, waarbij dromen, vrije associaties, herinneringen uit de eerste jeugd overvloedig aangewend worden. Het meest klassieke psychische mekanisme is projectie, dat evenwel niet altijd genezend inwerkt. Men merkt ook andere mekanismen, als de overdracht, de compensatie, tot en met de sublimatie, dit laatste vooral in de kunst. Deze mekanismen werken zowel op het individuele vlak, als collectief in kunst en kultuur. Deze psychoanalytische studie, grotendeels geïnspireerd door de werken van Jung, heeft zeker hare betekenis voor een beter begrip van de moderne kunst, vooral de abstracte. P. van Doornik

Felix MAYER, *Schöpferische Sprache und Rhythmus,* herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Erich SIMENAUER, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1959, 15 x 23, 114 blz., geb. DM 12.-.

In dit postume werk van de in 1957 overleden arts en psycholoog Mayer wordt het onderscheid en de samenhang besproken tussen het gedrag, dat berust op rationeel denken, en beleven, waarin meer bijzonder gemoed, verbeelding en motoriek betrokken zijn. De auteur heeft deze kwestie vooral uitgewerkt naar aanleiding van de taal, maar de veel bredere reikwijdte ervan blijkt uit zijn laatste hoofdstuk, waarin een critiek wordt gegeven op het moderne wereldbeeld. In een uitvoerig nawoord heeft Simenauer de betekenis van Mayer's studie aangegeven, waarbij hij met name wijst op het verband met de psychoanalyse. Het boek verdient waardering voor de uitwerking van gedachten, die in de romantiek opkwamen en die zeer duidelijk de beperktheid van het rationele denken doen uitkomen. Het valt echter te betreuren, dat deze beschouwingen bij het zoeken naar de oorsprong van de creativiteit zo eenzijdig gericht blijven op het infra-rationele en de betekenis van de supra-rationele krachten niet doen uitkomen. J. Kijm

Wladimir LINDENBERG, *Mysterium der Begegnung,* München/Basel, Ernst Reinhardt-Verlag, 1959, 14 x 22, 256 blz., geb. DM 13.-.

Wladimir LINDENBERG, *Gespräche am Krankenbett,* München/Basel, Ernst Reinhardt-Verlag, 1959, 12 x 19, 134 blz., geb. DM 5.80.

De uit Rusland geboortige in Duitsland werkzame arts Lindenberg heeft in deze beide boeken overwegingen weergegeven over het menselijk bestaan met een sterk religieus en ethisch accent. Geleid door eigen levenservaringen, observaties bij patiënten, en zeer bijzonder door de grote religieuze persoonlijkheden in de verschillende godsdiensten, wijst hij de weg naar een persoonlijk en diep doorleefd bestaan. Deze uitingen van een edele en religieuze mens bevatten een bewogen aansporing om mens en wereld te zien als vervuld van mysterievolle verwijzingen naar het bovenaardse. J. Kijm

*Humaniser l'hôpital psychiatrique,* Paris, Cerf, 1959, 14.5 x 23, 176 blz., ing.

Men vindt hier de achttien referaten van de studiedagen 1957 der Association des Hôpitaux Psychiatriques. Het algemeen thema dezer studiedagen was de functie van de aalmoezenier binnen de gemeenschap der geesteszieken. De titel waaronder deze uiteenzettingen, die nochtans niet alle even direct op het thema betrekking hebben, werden samengebracht, wijst voldoende uit, welke de hoofdbekommernis is die deze studiedagen bezield heeft.

L. V. K.

William SARGANT, *Battle for the Mind,* A Physiology of Conversion and Brain-Washing, *(Pan Pocket-Books,* G 225), London, Pan Books Ltd., 1959, 11 x 18, 226 blz., ing. 2/6.

W. S. is een gelovig christen, en hij excuseert zich herhaalde malen, zo hij de indruk mocht geven aan het geloof als zodanig geen waarde te hechten. Tevens is hij dokter, met een veelzijdige praktijk gedurende de oorlog, waarin hem werd opgedragen de vele gevallen van „war-neuroses" te behandelen voor het leger. Tevens werd hem de gelegenheid geboden om zijn psychiatrische ervaringen verder technisch uit te werken in de U.S.A., en tevens nog andere onderzoekingen te ondernemen bij sommige amerikaanse sekten, die veel belang hechten aan „onmiddellijke" bekeringservaringen, die dikwijls door dans, collectieve opwinding, door muziek en het manipuleren van giftslangen „opgeroepen" worden. Zijn voornaamste bedoeling is zijn tijdgenoten te waarschuwen tegen de gevaren van technisch-psychologische methodes van „brain-washing", die zowel ten goede als ten kwade kunnen gebruikt worden. Zijn studie opent met een goede analyse van de bevindingen van I. P. Pawlow bij zijn onderzoek van de „geconditioneerde reflexen" bij de honden, die hij dan vergelijkt met zijn eigen ervaringen in zake oorlogsneuroses bij soldaten en gedurende de „Blitz" van Londen. Wat hierop volgt is jammer genoeg minder genietbaar. Met deze oppervlakkige tendens van sommige moderne „vorsers", voor wie de geringste gelijkenis en

analogie een aanleiding vormt voor de meest gewaagde speculaties, zal hij zijn eigen ervaringen van dokter gaan vergelijken met de meest onverwachte feiten, die hij uit talloze lezingen heeft verzameld: retraites, Inquisitie, negerdansen, de predikingen van Wesley, van Billy Graham, de getuigenissen van achter het IJzeren of het Bamboe Gordijn, enz., zonder zich een ogenblik af te vragen, of er altijd wel een reële analogie bestaat. Kortom het probleem dat hij stelt, is heel juist: Wij moeten niet alleen zoeken naar de oplossingen van de dieptepsychologie, maar ook te rade gaan bij de fysiologische psychologie en de studies over de hersenstoringen, om de gevaarlijke methodes van gewetensverkrachting, die in onze tijd bekend zijn geworden, te leren kennen. De uitwerking van deze bewijsvoering blijft uiterst oppervlakkig, en daarom ook zo gevaarlijk, ondanks de vele herhaalde betuigingen van goede wil en christen geloof. Niet dat wij de auteur verdenken van onoprechtheid. Integendeel! Wij denken dat hij waarlijk oprecht is, maar dikwijls spreekt over zaken die hij helemaal niet kent. P. Fransen

B. J. J. Visser M.S.C., *Parapsychologie, Paragnose-Parergie,* Feiten en hypothesen, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1959, 15.5 x 24.5, 351 blz., geb. 290 B.frs., ing. 260 B.frs.

Parapsychologie is de wetenschap van de paranormale verschijnselen in de menselijke psyche, en eventueel — als vergelijkingspunt — aangevuld door de dierenpsychologie (vooral de eencellige wezens of amoeben, die geen eigen organen schijnen te hebben). Deze wetenschap wordt onderverdeeld in *paragnose,* of de studie van de buiten-zintuigelijke quasi-waarnemingen en van de directe beïnvloeding van psyche tot psyche, en de *parergie,* of de kennis van de fysieke veranderingen die kunnen aangebracht worden zonder het gebruik van de daartoe bestemde motorische organen. Hiermede lijkt het onderwerp omschreven, in de mate van het mogelijke. S. wil dan in een eerste deel, dat de grootste omvang heeft, heel het feitenmateriaal verzamelen en onderwerpen aan een eerste schifting, waarvoor natuurlijk het voornaamste kriterium de werkelijkheid van deze feiten zal zijn. Tevens tracht hij een voorlopige fenomenologische beschrijving te geven om te zien, of deze feiten ten slotte niet te herleiden zijn tot verschillende modaliteiten van enkele hoofdstructuren. Gedurende dit eerste onderzoek, waarbij S. het bewijs levert van een grote belezenheid in deze uitgebreide literatuur, worden dus fenomenen, die niet deugdelijk bewezen zijn, ter zijde gelegd, andere teruggebracht tot hun normale psychologische verschijning. Zo bewaart S. in de parergie slechts de levitatie en de telekinese. In de paragnose wijst hij de retrospectie als eigen fenomeen af, maar aanvaardt de proscopie, en erkent ten volle de telepathie en de helderziendheid. Sterk drukt hij op het feit, dat men nergens een bewijs ziet voor het overbrengen van de gedachte, als zodanig, tenzij bij middel van een bepaalde symboliek. Ook valt het op, dat het hele feitenmateriaal, ondanks het enthousiasme van Rhine voor deze hogere ,,kennisvorm", blijft wijzen op een verlaging van het bewustzijnsniveau bij de proefpersonen, wat geenszins uitsluit dat dit kan samengaan met een sterke concentratie van de normale bewustzijnsactiviteit, wegens de dissociatie in de psyche. S. geeft hiervoor een treffend en analoog voorbeeld: het oproepen van een woord, dat men vergeten is. In de paragnose is trouwens de gelijkenis met de dromen opvallend.

In het tweede deel worden dan de verschillende hypothesen, waarmede men totnogtoe deze fenomenen heeft trachten te interpreteren, vermeld, en zo nodig afgewezen. Dit overzicht is niet erg bemoedigend, en al blijft S. — wat een zijner voornaamste hoedanigheden is in deze delicate materie — steeds uiterst nuchter en zakelijk, zijn wij ten slotte tegenover deze pogingen nog sceptischer gebleven dan S. zelf. In de nabeschouwing wijst hij op de werkelijke gevaren van het occultisme in deze tijd, en herinnert hij aan de voornaamste richtlijnen van de Kerk in dezen. Terecht wijst hij priesters en ontwikkelde leken op hun plicht om een voldoende kennis van deze wetenschap te verwerven. Heel raak was tevens zijn bemerking, dat de theologen hier liefst hun eigen hypothesen moeten laten rusten, en eerst het onderzoek vrij laten voor de psychologen. Een zakelijke, nuchtere en wetenschappelijk uitgewerkte studie moet eerst een voldoende zekerheid verschaffen over de feiten zelf en hun eigen natuur, vooraleer men zich gaat wagen aan deducties over de „paradijselijke toestand" van de mens, zoals de Abt Al. Wiesinger dat gepoogd heeft. P. Fransen

Pie XII, *Pie XII parle de santé mentale et de psychologie,* Bruxelles, Editions de Lumen Vitae, 1960, 15 x 23, 136 blz., ing. 66 B.frs.

De Wereldorganisatie voor Mentale Hygiene (Geneva) heeft voor 1960 een *Wereldjaar voor Mentale Hygiene* georganiseerd. In dit vooruitzicht hebben acht Internationale Katholieke Organisaties in hun Congres te Luxemburg (17 april 1959) de wens uitgedrukt, dat hunne leden zich beter op de hoogte zouden stellen van de leer van Pius XII met betrekking tot de toegepaste psychologie en de mentale hygiene. Aan het Internationaal

Centrum voor de Studie van de Godsdienstige Vorming „Lumen Vitae" te Brussel werd de uitvoering van deze wens toevertrouwd. Dr. A. Godin, professor in psychologie en lid van dit Centrum heeft dan het werk op zich genomen, dat hier voor ons ligt. De uitgave bevat allereerst de volle tekst van vijf belangrijke toespraken van Z.H. de Paus, waarvan de eerste fundamenteel mag genoemd worden: Menselijke persoonlijkheid en toegepaste psychologie, van 10 april 1958. Hierop volgen: Het beroep van ziekenverpleegster en de psychiatrie, De grondhouding van de christelijke psychotherapeut, De zedelijke grenzen van de geneeskundige methodes van onderzoek en behandeling, Zin en belang van de Wereldorganisatie voor Mentale Hygiene. Hierop volgen nog talrijke uittreksels, die allen betrekking hebben op de Mentale Hygiene, op de opvoeding, het sociale leven en het godsdienstige leven in hunne betekenis voor de Mentale Hygiene. Niemand zal het belang ontgaan van deze publicatie voor een zeer actueel probleem. P. Fransen

E. van de Winckel, *De l'inconscient à Dieu,* Ascèse chrétienne et psychologie de C. G. Jung, *(La chair et l'esprit),* Paris, Editions Montaigne, Aubier, 1959, 12 x 19, 221 blz., ing. 900 Fr.frs.

Bij haar bekering tot het Kristendom werd S. geholpen door de psychoanalytische methodes. Steunend op deze ervaring en die van verscheidene andere personen, wil zij in dit boek de verhouding nagaan tussen de psychologische ontwikkeling, zoals Jung ze beschrijft, en de kristelijke ascese. Alvorens dit onderwerp te behandelen, worden enkele grondbeginselen uiteengezet die de gewone lezer een overzicht kunnen geven van de theorieën van Jung. In het tweede gedeelte wordt telkens de analogie en, waar het nodig is, de verscheidenheid aangeduid tussen de kristelijke geloofsleer en de daarop gebouwde ascese — waarbij S. de H. Schrift overvloedig citeert — en anderzijds de analyse van Jung. Zo worden onder meer naast elkaar ontleed: Het onbewuste en het inwendige leven; persona en hoogmoed; eenmaking en Goddelijke Drieëenheid. Als oprecht getuigenis van iemand die het systeem van Jung van nabij kent, heeft dit boekje waarde. Het bedoelt trouwens slechts een inleiding te zijn en te verwijzen naar uitgebreider en grondiger studies over het onderwerp. De vraag blijft open of S. in Jungs werk tenslotte niet meer ontdekt dan wat de auteur zelf bedoelde en of het er inderdaad als zodanig in te ontdekken valt.

L. Braeckmans

Erik H. Erikson, *Young Man Luther,* A Study in Psychoanalysis and History, London, Faber & Faber, 1959, 14 x 23, 280 blz., geb. 25/-.

Men kan het raadsel, dat elk mensenleven bevat, oplossen door een exclusieve toepassing van de psychische mechanismen van het onderbewustzijn van een materialistisch Freudisme. Godsdienst wordt dan een gecompliceerde droom, eventueel verrijkt door collectieve geniale inzichten in poësie en kunst, die bij sommige personen een heilzame invloed kan uitoefenen op hun onevenwichtige psyche. Godsdienst blijft in alle geval een mythe, een acuut geval van „dagdromerij", en mystiek een spiritueel onanisme. Dit spel is niet moeilijk voor wie de spelregels heeft geleerd, en niets anders kent. Luthers leven biedt wel enkele gegevens, die op deze soort dieptepsychologen vanzelfsprekend een eigen aantrekkelijkheid uitoefenen. Zijn jeugdangsten, vooral abnormale roeping bij het inslaan van de donder, de vrees voor zijn al te strenge en harde vader, zijn „hysterisch" toeval gedurende het koorgebed, zijn gemis aan adaptatie in het klooster wijzen dus op een wanhopige crisis van zijn onderbewuste identificatie met zijn vader. Hieruit kan hij zich enkel verlossen door een „fanatical leadership", waarin hij zijn „lost childhood" tracht te compenseren. Zijn medicale ervaring heeft S. gehaald bij de verzorging van vele onevenwichtige jonge mensen. Dat die jonge mensen, en in casu M. Luther, iets meer zouden zijn dan een bundel psychische mechanismen, is tot S. nog niet doorgedrongen. Niet dat eventueel geen plaats zou zijn, bij elke mens trouwens, voor dergelijke verschijnselen. Maar het probleem van Luther ligt op een hoger vlak, het vlak van het religieuze geweten. Maar dat schijnt Dr. Erikson nog niet te hebben ontmoet. P. Fransen

Michael Balint, *Thrills and Regressions,* With a Chapter on *Distance in Space and Time, (The International Psycho-analytical Library,* ed. by J. D. Sutherland, 54), London, The Hogarth Press, and, The Institute of Psycho-analysis, 1959, 14 x 22, 148 blz., geb. 18/-.

Dit boek is geheel gewijd aan de ontleding van twee psychologische houdingen: de eerste van personen die trachten eigen zekerheid te vinden in het aanleunen tegen en het vasthouden van de uiterlijke objecten, de tweede van mensen die van het éne object naar het andere vlinderen zonder ooit bij één enkel te blijven stilstaan, doch daardoor juist de indruk krijgen alles te bezitten. De auteur stelt twee nieuwe woorden voor om deze hou-

dingen aan te duiden: ocnofilia (voorkeur om alles vast te houden) en filobatia (voorkeur om rond te lopen). Bij zijn analyse en rechtvaardiging van deze termen brengt hij zeer interessante gegevens naar voren. Of echter zijn exotische terminologie gemakkelijk ingang zal vinden is weinig waarschijnlijk. Toch bezit het boek een eigen betekenis: een freudiaans analyst zoekt bepaalde menselijke gedragingsvormen te bepalen veel meer volgens hun algemene inhoud en draagwijdte dan volgens hun sexuele componenten. Deze tendens, die de auteur wel nergens persoonlijk beklemtoont, lijkt ons zeer betekenisvol. R. Hostie

## PEDAGOGIEK

E. M. Standing, *Maria Montessori*, Leben und Werk, Übetsetzt von A. M. Textor unter Mitarbeit von Dr. Kurt Aurim und Prof. Helene Helming, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1959, 13 x 20.5, 331 blz., ing. DM 17.80.

Dit boek kunnen we geen biografie noemen, en ook geen systematisch werk. Het liefst zouden we het vergelijken met een mozaïek. Standing, die lang met Maria Montessori samenwerkte, wil zo getrouw mogelijk haar grondideeën weergeven. De steentjes van de mozaïek zijn letterlijke aanhalingen van gezegden en geschriften van de doktores, maar zo in de tekst verwerkt dat de gedachtegang niet gebroken wordt. Wanneer we zo dit geheel beschouwen krijgen we een genuanceerd beeld.

In M. M. ontdekken we reeds door de keuze van haar studies een trek naar ontvoogding. Toen zij in het begin der eeuw zich liet inschrijven als kandidaat-dokter in de geneeskunde was dit een bijna vermetele daad van zelfstandigheid. Doch gedreven door de omstandigheden vindt zij haar ware roeping in de ontdekking van de kinderziel: daarin is zij op uitzonderlijke manier binnengedrongen. Als wij met kinderen te doen hebben moeten we scherp voor de geest houden dat zelfs in de vroegste periode het menselijk wezen nooit een klein diertje is (blz. 67 en 111). De onbewuste sensitieve gewaarwordingen zijn dan ook niet van voorbijgaande aard, zij vormen een onvervangbare trap in de ontwikkeling. Nu heeft die sensitieve periode haar eigen wetten. De opvoedingskunst bestaat er voor een groot deel in het kind op zijn „ontdekkingstocht" niet te storen. De volwassenen treden hier vaak storend op, zodat het kind uit zijn evenwicht wordt gebracht. In deze eerste kindsheidperiode bouwt het kind zijn individualiteit op. De leerkracht zal hier niets meer doen dan het introduceren in de „voorbereide omgeving". Het kernprobleem van de opvoeding is in de grond geen opvoedkundig maar een sociaal probleem: de verhouding tussen twee groepen: kinderen en volwassenen. Zolang hier de verhouding verdrukker-verdrukte bestaat is er geen uitweg. Dat in de regel de verdrukker een uitgesproken liefde aan de dag legt voor de verdrukte, en ook omgekeerd, maakt deze toestand des te tragischer. In zulke methode is er geen sprake van een onverantwoord „laisser-aller", maar van een „inwendig" begrip van het kind. Het enige nadeel van dit „mozaïek-werk" is dat herhalingen onvermijdelijk werden. Zo kan dit boek bijdragen tot een betere waardering van de Montessori-methode, ook bij niet-gespecialiseerden. Het opent ons ook horizonten op een levensvisie, die verder reikt dan de kinderjaren. L. de Brabanter

Theophil Thun, *Die Religion des Kindes*, Untersuchungen nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1959, 14 x 21.5, 276 blz., geb. DM 18.60, ing. DM 16.10.

Een godsdienst-psychologisch onderzoek is een lastige opdracht: we staan hier immers aan het begin van een ontginningsgebied. Daar de psychologische wetten niet volledig vat hebben op het godsdienstige is hier voorzichtigheid geboden. Zulk een onderzoek bij 6-10 jarigen stuit op een dubbele moeilijkheid, omdat op die ouderdom de verwoording over godsdienst vaak een letterlijke overname is van alles wat betreffende de geloofswaarheden wordt voorgehouden, en omdat de woorden ontbreken om de inwendige gevoelens weer te geven. — Thun geeft ons hier een werkboek in handen: een aantal vragen werden opgesteld om besproken te worden in klasverband; zowel katholieke als evangelische kinderen uit twee stads- en één plattelandsschool werden hiervoor uitgekozen. Met zulke methode is te verwachten dat de reeks antwoorden beïnvloed wordt door de eerste stellingname; toch zijn er reacties die ons verrassend lijken. Wij kunnen rekening houden met die omstandigheden omdat de antwoorden overgedrukt worden (zij het niet steeds volledig, waar niets nieuws te zoeken was). We hebben trouwens de gelegenheid deze groepsmethode te toetsen aan enkele „private" ondervragingen. — Dit boek is zeker slechts één stap in dit grote braakliggende gebied van de godsdienstpsychologie van het opgroeiende kind. Wat we steeds betreurd hebben, heeft ons ook hier getroffen: dat het religieuze gevoel bij het kind vaak meer gebaseerd is op het gevoel van vrees dan op een liefdegevoel. M.a.w. een meer, en misschien zelfs bijna exclusief positief-gericht godsdienstonderricht zou veel kunnen bij-

dragen om vele latere moeilijkheden te vermijden. Een typisch voorbeeld daarvan, maar dan in het extreme, is Rolf die in ons boek voorkomt. De initiale richting is van groot belang, omdat in deze periode de materiële begrippen (de „theologische woorden") zich vasthechten, waaruit de religieuze houding van de volwassene zich later zal ontwikkelen.

L. de Brabanter

## VARIA

*Bilan du Monde, 1960,* Encyclopédie catholique du monde chrétien, publié par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre „Eglise vivante" (Louvain), Tome II, Tournai, Casterman, 1960, 16 x 22, XII + 820 blz., geb.

Het gunstig onthaal dat de publicatie van het eerste deel van deze encyclopedie te beurt viel, verdient ook het tweede met enige vertraging verschenen deel. De samenstellers hebben werkelijk een reuze-arbeid verricht. Zowel de werkploeg van het „Centrum voor socio-religieuze Studies" onder leiding van F. Houtart, als de groep „Eglise vivante", bestuurd door de EE. HH. Bruls en Frisque hebben in korte jaren en dank zij een grote internationale staf medewerkers een verbluffende hoeveelheid materiaal kunnen verzamelen. In alfabetische volgorde worden 189 verschillende landen behandeld volgens een vast grondschema, dat in een bondige maar onmisbare inleiding wordt uiteengezet. Bij de presentatie van elk land wordt eerst de sociale en culturele achtergrond behandeld vanuit 7 verschillende perspectieven: de aardrijkskunde, de geschiedenis, de politieke instellingen, de demografie, het sociaal-economisch leven, het onderwijs en de cultuur, de godsdienst. In dit concreet omschreven milieu wordt dan telkens in een tweede onderafdeling de aanwezigheid der Kerk onderzocht, hier volgens 5 vaste rubrieken: de geschiedenis, de huidige toestand, de godsdienstige, sociale en culturele actie, de godsdienstige statistieken. De rubriek over de stellingname der Kerk in actuele vragen werd door de meeste medewerkers zo onvolledig behandeld (om begrijpelijke redenen), dat zij veelal moest uitvallen. Nemen wij b.v. Duitsland, waaraan 42 kolommen kleine druk worden gewijd. De toestand wordt afzonderlijk beschreven voor de twee delen van het land. Men vindt er alle gegevens over de bisdommen, zoals datum van oprichting, naam der bisschoppen, datum van benoeming. Uitvoerige inlichtingen worden gegeven over de religieuze orden en congregaties (o.m. aantal leden in het land, resp. in de missies), over de verhouding katholieken volgens de „Länder", over de religieuze toestand per diocees (aantal priesters, aantal roepingen, procent der paschanten en der dominicanten, enz.), over de structuur der katholieke actiebewegingen, der werken van pastorale en caritatieve aard, met de belangrijkste adressen (voor België, Frankrijk, Nederland, Groot-Brittanië e.a. vindt men zelfs meestal de telefoonnummers), over de structuur van het onderwijs, over de opinie-machten als pers, radio en film met de bestaande organisaties en hun adressen, tenslotte de voornaamste tijdschriften volgens hun eigen aard.

Tienduizenden gegevens werden zo, land na land verzameld. Het werk groeide tot een nuchter maar indrukwekkend getuigenis voor de katholiciteit der Kerk, die overal aanwezig is, in de USA en India, maar ook in Aden en Zanzibar. Zelfs aan Rusland werden 26 kolommen gewijd. Het geheel is voor wat de bisschopszetels betreft bijgehouden tot 1 januari 1960, voor de andere gegevens meestal tot 1957-59, naargelang men over het nodige materiaal kon beschikken. Tabellen in een aanhangsel vergemakkelijken het hergroeperen der landen volgens hun grote socio-culturele samenhang. Dit boek verdient de ruimste verspreiding, niet enkel omdat het als practische hulp een unicum is, maar ook omdat het de katholiek helpt de enge grenzen van zijn nationale Kerk te overschrijden en in contact te komen met een Kerk, gezonden tot redding van de gehele wereld. De uitgeverij Casterman heeft technisch eveneens een meesterwerk van klaarheid en handige bruikbaarheid geleverd, waarvoor de recensent zijn dank en bewondering moet uitdrukken in naam van alle toekomstige lezers.

J. Kerkhofs

*Vita-Documentatie,* Voor zielzorg en onderwijs, Eerste jaargang 1960, 6 afleveringen per jaar, en 32 blz. per aflevering, Antwerpen, Patmos Uitgeverij, 1960, 16.5 x 23, 100 B.frs. abonnementsprijs.

Onder de leiding van Prof. Dr. P. Schruers van het Grootseminarie te Luik beginnen een groep theologieprofessoren en katecheten, in meerderheid priesters, een net uitgegeven reeks van korte lessen over godsdienst. De eerste aflevering werd helemaal aan de Biecht gewijd. De tweede aflevering werd uitgebouwd rond het centrale thema: ontmoeting met de Verrezen Heer. Deze reeks valt op door twee kenmerken: oecumenische bezorgdheid en historische en artistieke belangstelling.

# ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

ABERCROMBIE, *The life and Work of Edmund Bishop.* — ADAM, *Firmung und Seelsorge.* ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres,* I (ed. BOUVET). — ALLWOHN, *Het genezende woord.* — ANCIAUX, *Het sacrament van het huwelijk.* — ARISTOTELES, *Rhetorik an Alexander.* — ID., *Rhetorik.* — ID., *Ueber die Glieder der Geschöpfe.* — ID., *Ueber die Zeugung der Geschöpfe.* — BALINT, *Thrills and Regressions.* — BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle.* — *La Bible,* I, *L'Ancien Testament* (ed. DHORME e.a.). — *Bilan du Monde,* 1960. — BISER, *Der Sinn des Friedens.* — BRENTANO, *Grundzüge der Ästhetik.* — BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers.* — BUSENBENDER, *Die Welt als Chance des Glaubens.* — CALVINUS, *Opera Selecta,* IV (ed. BARTH - NIESEL). — CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vme siècle.* — CLARKE, *A History of the S.P.C.K.* — DANDER, *Kleine Marienkunde.* — DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile.* — EMSER, *Schriften zur Verteidigung der Messe* (ed. FREUDENBERGER). — ERIKSON, *Young Man Luther.* — ERMECKE, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute.* — FOGARTY, *Christliche Demokratie in Westeuropa, 1820-1953* (vert. SCHMIDTHUES). — FRANSEN, *Gods genade en de mens.* — *Frei für Gott und die Menschen* (ed. PRÄGER). — GARLANDUS COMPOTISTA, *Dialectica* (ed. DE RIJK). — *Gebedsoproepen* (ed. LUYKX e.a.). — *Gegenwartsprobleme der Psychotherapie.* — GILSON, *Die Metamorphosen des Gottesreiches* (vert. BEHLER). — *Die katholische Glaubenswelt,* I. — *A. Guide to the Scrolls* (ed. LEANEY). — HÄRING, *Christ in einer neuen Welt.* — HERMAS, *Le Pasteur* (ed. JOLY). — HOPFENBECK, *Beichtseelsorge.* — *Humaniser l'hôpital psychiatrique.* — *Introduction à la Bible* , I (ed. ROBERT - FEUILLET). — IRENAEUS, *Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. FROIDEVAUX). — IWAND, *Um den rechten Glauben* (ed. STECK). — JERVELL, *Imago Dei.* — JØRGENSEN, *Die Ethik Schleiermachers.* — JÜNGER, *An der Zeitmauer.* — JULIANA VON NORWICH, *Eine Offenbarung göttlicher Liebe* (ed. REYNOLDS - SOMMER-VON SECKDORFF). — KEULERS, *Synopsis van de eerste drie Evangeliën.* — KIWIET, *Pilgram Marbeck (ca. 1495-1556).* — *Lexikon der Marienkunde,* afl. 5 (ed. ALGERMISSEN e.a.). — LINDENBERG, *Mysterium der Begegnung.* — ID., *Gespräche am Krankenbett.* — LIPPERT, *Credo,* II. — LLOYD, *Letters from the Early Church.* — LODS, *Confesseurs et martyrs.* — *Macht und Recht* (ed. DOMBOIS - WILKENS). — MAYER, *Schöpferische Sprache und Rhythmus.* — MEHL, *Das protestantische Europa* (vert. LAEDERACH). — *Mémorial du Cinquantenaire, 1910-1960* (*RSR* 1960). — OSBORN, *Humanism and Moral Theory.* — PÉRY, *L'épître aux Galates.* — PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis.* — *Pie XII parle de santé mentale et de psychologie.* — PLOTINUS, *Opera,* II, *Enneades IV-V* (ed. HENRY - SCHWYZER). — RAHNER, *Sendung und Gnade.* — RINGEL, *Einführung in die Grundprobleme der Neurose.* — ROESLE - CULLMANN, *Begegnung der Christen.* — RUBIN, *Das Zeitalter Justinians, I.* — SALMON, *L'Office divin.* — SARGANT, *Battle for the Mind.* — SCHMID, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit.* — SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT.* — SIEGMUND, *Tier und Mensch.* — SPRENGER, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins.* — STANDING, *Maria Montessori.* — STROLZ, *Der vergessene Ursprung.* — THEODORETUS CYRENSIS, *Thérapeutique des malades helléniques* (ed. CANIVET). — THUN, *Die Religion des Kindes.* — DE TONQUÉDEC, *La Philosophie de la Nature,* I. — TRÉMEAU, *Principes de Morale Chrétienne.* — VAGAGGINI, *Initiation théologique à la Liturgie* (vert. ROUILLARD). — VINCHON, *La magie du dessin.* — VISSER, *Parapsychologie, Paragnose-Parergie.* — *Vita-Documentatie.* — VOLK, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation,* III. — WALZ, *Wahrheitskünder.* — *Weltkirchenlexikon* (ed. LITTELL - WALZ). — VAN DE WINCKEL, *De l'inconscient à Dieu.*

---

Imprimi potest : J. WESTERMANN S.J., P.P.N.
Imprimatur : Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d., Traiecti ad Mosam, 1 sept. 1960
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen.

# BIJDRAGEN

## TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

J. KIJM
J. DE COCK
W. BEUKEN
BONIFACIUS HONINGS
P. FRANSEN
A. J. BOEKRAAD

DEEL EEN EN TWINTIG • 1960 • AFLEVERING 4

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN – DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

## BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50, voor België frs 72.—.



## REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Waversebaan 220, Leuven.

## ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

## INHOUD



ADRESSEN: Prof. Dr. J. KIJM S.J.: Houtlaan 4, Nijmegen. — J. DE COCK S.J. en Prof. Dr. P. FRANSEN S.J.: Waversebaan 220, Heverlee-Leuven. — W. BEUKEN S.J., Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. Dr. BONIFACIUS HONIGS O.C.D.: Piazza San Pancrazio 5a, Rome. — Dr. A. J. BOEKRAAD: St. Jozefs Missiehuis, Roosendaal.

Uitgegeven met steun van het Ministerie van Openbaar Onderwijs van België

# ONTVANGEN BOEKEN
## (LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

Marinus AGTERBERG O.E.S.A., *Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez Saint Augustin,* Héverlé-Louvain, Institut historique Augustinien, 1960, 16 x 24,5, 135 blz., 120 B. frs.

Sante ALBERGHI, *Metafisica e spiritualisti italiani contemporanei,* (*Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova,* 16), Milano, Marzorati, 1960, 15 x 21.5, 317 blz., ing. L 2.400.

Leone ALGISI, *Johannes XXIII,* Aus dem Italienischen übertragen von Dr. Arianna GIACHI, München, Max Hueber Verlag, 1960, 15 x 21.5, 360 blz., geb. mit 20 Fotos auf Tafeln.

Olof ANDRÉN, *Rättfärdighet och frid. En studie i det första Clemensbrevet,* (Righteousness and Peace, A study in the First Letter of St. Clement of Rome), Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1960, 15,5 x 23,5, 233 blz., Kr. 25.—.

J. Th. C. ARNTZ O.P., *De liefde in de ontologie van J. P. Sartre,* (academisch proefschrift Nijmegen), Nijmegen, Gebr. Janssen N.V., 1960, 17 x 24, 350 blz., ing.

Saint AUGUSTIN,*Oeuvres,* vol. 35 et 36, 5me série, *La Cité de Dieu,* Livres XI-XIV, Formation des deux Cités, et, Livres XV-XVIII, *Luttes des deux Cités,* Texte de la 4me édition de B. DOMBART et A. KALB, Introduction générale et notes par G. BARDY, Traduction française de G. COMBÈS, Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 et 1960, 10 x 17, 570 et 823 blz., geb. 230 en 300 B. frs.

Aurelius AUGUSTINUS, *Enchiridion de fide, spe et caritate.* Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 14 x 21.5, 256 blz. DM 19.80.

Aurelius AUGUSTINUS, *Die Grösse der Seele,* De Quantitate animae liber unus, Erste deutsche Übertragung von Carl Johann PERL, (*Deutsche Augustinusausgabe*), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1960, 14 x 22, 134 blz., ing. DM 7.—, geb. DM 9.40.

Heinrich BACHT S.J., *Die Tage des Herrn,* III. Teil, *Sommer-Herbst,* Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht, 1960, 10.5 x 15.5, 363 blz., plastiekband DM 6.80.

Dietrich BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften,* III. Band, *Theologie, Gemeinde Vorlesungen, Briefe, Gespräche,* 1927-1944, Hrsg. von Eberhard BETHGE, Chr. Kaiser, München, 1960, 13 x 20, 571 blz., ing. DM 20.50, geb. 23.—.

— *Der Grosse Brockhaus. Atlas.* Erdkunde - Wirtschaft - Geschichte. 375 Karten - 241 Fotos in Tiefdruck - 70 Schaubilder - Namenverzeichnis der Karten mit 75.000 Hinweisen, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1960, 17 x 25, 664 blz., Ganzleinen DM 83.—, Halbleder DM 89.—.

Gaston VAN BULCK S.J., *Autour du problème missionnaire, Études de missiologie de 1932 à 1957,* (*Studia Missionalia 10*), Romae, Pont. Univ. Greg., 1960, 17 x 24.5, VIII-224 blz., L. 2200.

Wilfrid BUSENBENDER O.F.M., *Auf ein Wort,* Göttliches, menschlich und allzu menschlich, Aphorismen und Glossen, Frankfurt a/M., Verlag Josef Knecht, 1960, 10.5 x 17.5, 142 blz., geb. DM 6.50.

P. Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême,* (*Lex orandi,* 30), Paris, Les Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 288 blz., ing. 10.80 NF.

Dr. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and Religious Liberty,* Geneva, The World Council of Churches, 1959, 16.5 x 24.5, 95 blz., ing.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue,* Livre I, Texte grec, introduction et notes de Henri-Irénée MARROU, traduction de Marguerite HARL (*Sources chrétiennes,* 70), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 304 blz., ing. 16.80 NF.

Kan. G. COLRUYT - L. ARDUI pr., *Het inwendig gebed van de apostel,* Tielt/Den Haag, Lannoo, 1960, 11 x 20, 204 blz., f 5,25, geb. f 7,25.

Frederick COPLESTON S.J., *A History of Philosophy,* vol. 6, *Wolff to Kant,* (*Bellarmine Series,* XVII vol.), London, Burns and Oates Ltd., 1960, 14.5 x 22.5, X + 509 blz., geb. 35/—.

Romeo CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento,* Esperienza e libertà in J. Locke, (*Pubbl. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova,* vol. 15), Milano, Marzorati, 1960, 15 x 21.5, 163 blz., ing. L. 1.200.

André DEROO, *L'homme à la jambe coupée ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar,* (*Bibl. Ecclesia,* 60), Paris, Fayard, 1960, 14.5 x 19.5, 215 blz., 10.— NF.

*Divinitas,* Pontificiae Academiae Theologiae Romanae Commentarii, *Theologica Scripta in honorem* Aloisii TRAGLIA, Arcadii LARRAONA et Augustini BEA, S.R.E. Cardinalium, Anni IV fasc. II editus est mense Maii A.D. MCMLX, Romae, Apud Facultatem Sacrae Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1960, 17 x 24.5, 200 blz. ing.

B. DREWERY, *Origen and the doctrine of Grace,* London, Epworth Press, 1960, 14 x 22, XVI + 214 blz., 30/—.

Pius DRIJVERS O.C.S.O., *Wat de jonge Kerk ons te zeggen heeft,* Beschouwingen bij Handelingen 1-13, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1960, 13 x 21, 170 blz.

Joseph DWIRNYK, *Rôle de L'Iconostase dans le Culte Divin,* („*Theologia Montis Regii*", 13), Montréal, (en vente chez l'auteur: 6565-40 Ave. Rosemont, Montréal, Qué.), 1960, 15.5 x 23, 128 blz., 2.75.

S. J. P. VAN DIJK O.F.M. - J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy,* The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century, London, Darton, Longman & Todd, 1960, 14.5 x 22.5, XXX + 586 blz., geb. 70/—.

Mircea ELIADE, *Myths, Dreams and Mysteries,* The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities, Translated by Philip MAIRET, London, Harvill Press, 1960, 14.5 x 22, 256 blz., geb. 18/—.

*Elseviers kleine filosofische en psychologische encyclopedie,* met medewerking van Prof. Dr Mr K. KUYPERS, (Elsevier pocket A 12), Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1960, 11,5 x 18, 272 blz., ing. f 2,90.

Adam FOX, *Dean Inge,* London, John Murray, 1960, 14.5 x 22.5, XVI + 295 blz., geb. 28/—.

*Aktuelle Fragen zur Eucharistie,* Hrsg. von Michael SCHMAUS, München, Max Hueber, 1960, 15 x 21, 195 blz., geb.

Jean FRISQUE, *Oscar Cullmann,* Une théologie de l'histoire du salut, (*Cahiers de l'actualité religieuse,* 11), Doornik, Casterman, 1960, 15 x 21.5, 280 blz., ing.

Friedrich GOGARTEN, *Der Schatz in irdenen Gefässen,* Predigten, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1960, 15 x 22.5, 363 blz., geb. DM 24.—.

Kurt GOLDAMMER, *Kultsymbolik des Protestantismus,* Mit Anhang von Klaus WESSEL, (*Symbolik der Religionen,* VII, Band), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1960, 16.5 x 24, 112 blz., ing. DM 22.—.

Paul HÄBERLIN, *Das Böse,* Ursprung und Bedeutung, Bern, Francke Verlag, 1960, 13.5 x 20.5, 135 blz., geb. 11.80 Zw. frs.

Jan HERMELINK, *Verstehen und Bezeugen,* (*Beiträge zur evangelischen Theologie,* Band 30), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 23, 171 blz., ing. DM 10.60.

Drs. W. DE HEY en Drs. J. PULLES, *Het ULO in vernieuwing,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 15.5 x 24.5, 196 blz., ing. 215 B. frs., geb. 235 B. frs.

H. Trevor HUGHES, *The Piety of Jeremy Taylor,* London, Macmillan & Co., 1960, 14.5 x 22.5, XII + 183 blz., geb. 25/—.

Mgr. A. JANSEN, *De mens en zijn lichaam,* Moraaltheologische verhandelingen, (*Keurreeks van het Davidsfonds,* Nr. 79 - 1960-3), Leuven, Davidsfonds, 1960, 13 x 20, 237 blz., Ledenprijs, ing. 42 B. frs., geb. 57 B. frs., handelsprijs ing. 84 B. frs. geb. 114 B. frs.

Ernst JÜNGER, *Sgraffiti,* Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1960, 16.5 x 22, 190 blz., geb. DM 14.—.

Josef A. JUNGMANN, *Symbolik der Katholische Kirche,* Mit Anhang von Ekkart SAUSER, (*Symbolik der Religionen,* VI. Band), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1960, 16.5 x 24, 100 blz., ing. DM 19.—.

Wilhelm KAMLAH, *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz,* Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 13 x 21, 73 blz., ing. DM 4.80.

Gerhard KÖLBEL, *Über die Einsamkeit,* Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebens, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1960, 16 x 24, 248 blz., geb.

Prof. Dr. Karl KUPISCH, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, 1871-1945,* (*Quellensammlung zur Kulturgeschichte,* Hersgeber: Wilhelm TREUE, 14. Band), Göttingen, Musterschmidt-Verlag, 1960, 15 x 21, 312 blz., ing. DM 22.80.

Dr. J. KIJM S.J., *Psychologie,* Inleiding voor zielzorgers, (*Berchmanianum-serie*), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 14 x 19.5, 218 blz., geb. 175 B. frs., ing. 155 B. frs.

*Lasst sie Menschen bleiben im Betrieb,* Neue Wege der Gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen, Hrsg. von Gilbert CORMAN und Werner LOTTMANN, Stuttgart, Kreuz Verlag - Essen, Ludgerus Verlag, 1960, -4.5 x 21, 230 blz., geb. DM 12.80.

Gerhard LEHMANN, *Geschichte der Philosophie,* XI., *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts II,* (*Sammlung Göschen,* Band 850), Berlin, W. De Gruyter, 1960, 10.5 x 15.5, 114 blz., ing. DM 3.60.

Roger LLOYD, *The Borderland,* An Exploration of Theology in English Literature, London, George Allen & Unwin, 1960, 13 x 16, 111 blz., geb. 16/—.

Riccardo LOMBARDI, *Dreifach ist der Weg gewiesen,* Orientierung im Universum, Orientierung in der Geschichte, Orientierung in unserer Stunde, Uebersetzt von Helene MOSER und Franz SCHMAL, Regensburg, Friedrich Pustet, 1960, 11.5 x 19, 196 blz., ing. DM 6.50.

D. Martin LUTHER, *Werke,* Kritische Gesamtausgabe, *Die Deutsche Bibel,* 11. Band, Zweite Hälfte, Die Uebersetzung des Prophententeils des Alten Testaments (Daniel bis Maleachi), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960, 20 x 28, CXLVIII + 400 + VIII blz., ing. OstDM 58.—, Subs.-Preis, DM 46.40.

Rudolf MAYER-Joseph REUSS, *Dodezeerollen en Bijbel,* Nederlandse vertaling A. VAN DEN BORN, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 13 x 19.5, 244 blz., ing. 205 B. frs., geb. 230 B. frs.

Stephan NEILL, *Men of Unity,* London, S.C.M. Press, 1960, 12 x 18.5, 192 blz., pocket-editie 5/—.

Willi OELMÜLLER, *Fr. Th. Vischer und das Problem der nachhegelischen Ästhetik,* (*Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte,* Neue Folge, VIII. Band), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959, 13 x 20.5, 222 blz., ing. DM 15.—.

Jean PAILLARD, *Vier Evangelisten — Vier Welten,* Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1960, 12 x 20, 196 blz., geb. DM 9.80.

*Papyrus Bodmer XIII,* Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque,* Manuscrit du IIIe siècle, Publié par Michel TESTUZ, Cologny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, 1960, 16 x 24, 153 blz., ing.

*Philosophy of science,* (St. John's University Studies, Philosophical series 1), New York, St. John's University Press, 1960, 15 x 23, 164 blz., ing.

Alfons PLANKENSTEINER, *Bildung und Schule,* Wege zur Ueberwindung einer Krise, Wien, Herder Verlag, 1960, 13 x 21, 198 blz., ing. S. 57.

Urban PLOTZKE O.P., *Bergpredigt,* Von der Freiheit des christlichen Lebens, Frankfurt a/M., Josef Knecht Verlag, 1960, 13 x 21, 334 blz., geb. DM 12.80.

Prof. Dr. W. H. VAN DE POL, *Het getuigenis van de Reformatie,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 16.5 x 24.5, 280 blz., ing. 230 B. frs., geb. 255 B. frs.

Candido POZO S.J., *La teoria del progreso dogmatico en los teologos de la escuela de Salamanca 1526-1644,* (*Bibl. theol. Hispana,* series 1, t. I), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1959, 17,5 x 25, XVIII-269 blz.

*Pro mundi vita,* Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, Hrsg. von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München, München, Max Hueber Verlag, 1960, 17.5 x 26, 331 blz., geb.

Karl RAHNER, *Ecrits théologiques,* Tome II, L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'Encyclique Mystici Corporis, Piété personelle et piété sacramentelle, Vérités oubliées sur le Sacrement de Pénitence, Traduction par Robert GIVORD et Henri DECLÈVE S.J., (Textes et études théologiques), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 20, 200 blz., ing. 96 B. frs.

James M. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich, Zwingli Verlag, 1960, 15.5 x 23, 192 blz., ing. 17.80 Zw. frs.

Henri RONDET, *Introduction à l'Etude de la Théologie du Mariage,* (*Théologie, Pastorale et Spiritualité,* Recherches et synthèses, vol. VI), Paris, P. Lethielleux, 1960, 13 x 20, 202 blz., ing. 9.60 NF.

Prof. Dr. Ferd. SASSEN, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw,* Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1960, 13 x 21, VIII + 222 blz., ing. f 9,—.

Johann SCHASCHING S.J., *Kirche und industrielle Gesellschaft,* (*Schriftenreihe der Katholischen Sozialakademie Wien,* I. Band), Wien, Herder, 1960, 12.5 x 20, 274 blz., geb. S 72.

Paul SCHEMPF, *Gesammelte Aufsätze,* Hrsg. von Ernst Bizer, (*Theologische Bücherei,* Band 10), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 21, 305 blz., ing. DM 12.—.

Otto SEMMELROTH S.J., *Vom Sinn der Sakramente,* Frankfurt a/Main, Verlag Josef Knecht, 1960, 12 x 19.5, 117 blz., DM 6.50.

*Septuaginta,* Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Litterarum Gottingensis editum, IX/3, *Maccabaeorum Liber III,* editit Robert HANHART, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 16.5 x 24, 70 blz., ing. DM 9.40, bij inschrijving DM 8.—.

*SPD — das Fiasko einer Partei,* Eine kritische Analyse, Hrsg. von der Rheinischen Gruppe einer Vereinigung Katholischer Publizisten in Düsseldorf, Essen, Custos, Verlag, 1960, 11.5 x 19, IV + 136 blz., ing. DM 2.90.

*Studia Gratiana,* Post octava Decreti saecularia, vol. VI et vol. VII, Curantibus Ios. FORCHIELLI et Alph. M. STICKLER, Bononiae, Institutum Gratianum, 1959, 18 x 25.5, 455 en 484 blz., ing. L. 6.000 per deel.

Philip SHERRARD, *Athos, Mountain of Silence,* London, Oxford University Press, 1960, 22 x 32.5, VIII + 110 blz., geb. ill. 50/— (in U.K. only).

E. SUTCLIFFE S.J., *The Monks of Qumran*, London, Burns and Oates, 1960, 14.5 x 22, XVI + 272 blz., geb. 30/—.

*Theologen unserer Zeit*, Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, Hrsg. von Leonhard REINISCH, München, C. H. Beck, 1960, 13 x 21, X + 254 blz., geb. DM 9.80.

THOMAS D'AQUIN, *L'Eucharistie*, Tome premier, Traduction française par A.-M. ROGUET O.P., (*Somme théologique*, IIIa, Qu. 73-78), Paris, Editions du Cerf, 1960, 10 x 16.5, 444 blz., ing. 9.90 NF.

SAINT THOMAS AQUINAS, *Treatise on separate substances*, Translated from a newly-established Latin text based on 12 mediaeval manuscripts, with Introduction and notes by Rev. Francis J. LESCOE, West Hartford (Conn.), St.-Joseph College, [1960], 15 x 23, X + 138 blz., ing. $ 2.00.

Erika UNGER-DREILING, *Josafat, Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen*, Wien, Herder Verlag, 1960, 12.5 x 20, XII + 411 blz., geb. S 98.—.

*Universität und Christ. Evangelische und katholische Besinnung zum 500-jährigen Bestehen der Universität Basel*, Zürich, EVZ-Verlag, (voor Nederland en het Nederlandse taalgebied: Nijkerk, G.F. Callenbach), 1960, 13.5 x 21, 216 blz., f 12,10.

Elizabeth VANDON, *Enfin l'aurore*, Traduit de l'anglais par Suzanne MAROT, (*Foi vivante*, série Vie de la foi), Paris, Editions du Cerf, 1960, 12 x 19, 238 blz., ing. 6.60 NF.

R. DE VAUX O.P., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, *Institutions militaires, Institutions religieuses*, Paris, Editions du Cerf, 1960, 14 x 19.5, 544 blz., ing. 19.50 NF.

MARIUS VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité*, Texte établi par Paul HENRY S.J., Introduction, traduction et notes par Pierre HADOT, (*Sources chrétiennes*, No 68 et 69), deux volumes, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 1168 blz., ing. 49.50 NF.

Lucie DE VIENNE, *Spiritualité de la voix*, Sagesse du corps, Préface et postface par P.-R. REGAMEY O.P., Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 288 blz., ing.

*Vita-documentatie*, 1ste jaargang, juni 1960, 3de aflevering, *Naastenliefde*, Antwerpen, Patmos Uitgeverij, 1960, 16.5 x 24.5, 32 losse blz.

R. VUILLEUMIER, *La tradition cultuelle d'Israël, dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, (*Cahiers théologiques*, vol. 45), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 16 x 23.5, 93 blz., ing. 4.75 Zw. frs.

Ronald WALLS, *The One True Kirk*, London, Burns and Oates, 1960, 14.5 x 22.5, 156 blz., geb. 15/—.

*Liturgisch Woordenboek*, aflevering 3, Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 18 x 25.5, 641-960 blz., 140 B. frs. per aflevering; van af 1-9-'59 160 B. frs.

Ernst VON XYLANDER, *Vom Umgang mit sich selbst*, Anleitung zum Wünschen und Wollen, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 13.5 x 21, 240 blz., ing.

*The Zenith of European Power (1830/32-1870)*, (*The New Cambridge Modern History*, vol. X), Cambridge, Cambridge University Press, 1960, 16 x 23.5, XXII + 767 blz., geb. 40/—.

# DE BELEVING VAN DE LEEGTE

## Inleiding

In de gewone gang van het dagelijks leven wordt onze aandacht meestal getrokken of gericht op medemensen en dingen rondom ons. Het is in een voortdurend zich bezig houden of bezig gehouden worden met het andere en de anderen dat onze dagen verstrijken. In deze voortgang kan echter een stilstand optreden, misschien omdat in een alles omvattende verveling de wereld en de medemens hun belangwekkendheid voor ons verliezen, misschien ook omdat de mens of het gegeven, waarop onze dialoog betrekking had, ons plotseling blijkt te ontschieten. Dit laatste geval vormde het onderwerp van een studie, die schrijver dezes enkele jaren geleden publiceerde in de bundel: *Situation. Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie* [1]).

In deze studie werd een onderzoek ingesteld naar de beleving van de leegte, zoals die kan optreden in het gewone bestaan van normale mensen. Het ging dus om een verschijnsel, waarin ieder zich min of meer kan herkennen. Er komen echter uitspraken voor aangaande belevingen, welke enerzijds gelijkenis vertonen met de door ons beschreven verschijnselen, maar die anderzijds toch ongewoon aandoen en voor een deel zelfs uitgesproken tot de pathologie behoren. Twee van dergelijke uitspraken worden in dit artikel nader bestudeerd: de ene is ontleend aan een publicatie van JANET, waar een patiënte geciteerd wordt, de andere is genomen uit *'La Nausée'* van J.-P. SARTRE. Een schematisch overzicht van onze vroegere studie over de beleving van de leegte zal de vergelijking vergemakkelijken.

Wij hebben vastgesteld, dat de beleving van de leegte, zoals deze kan voorkomen bij het mislukken van een examen, bij het plotseling overlijden van een verwant of een vriend, en andere dergelijke voorvallen, volgt op een gespannen verwachten, waarbij men uitzag naar iets begerenswaardigs, of op een vanzelfsprekend verwachten, waarbij men rekende op het voortduren van gunstige levensomstandigheden. Tegenover dit verwachten staat plotseling een volkomen onverwacht 'neen'. Wie zich bevindt in deze beleving van de leegte, neigt ertoe om nog te grijpen naar hetgeen hem reeds ontvallen is. Zo blijft hij korter of langer in een ontreddering, die men kan aanduiden met de term 'teleurstelling' voor zover het stagneren van de voortgang door het verlies van het verwachte goed bedoeld is, en waarvoor de term 'terminaliteit' gebruikt werd voor zover het hier gaat om een vruch-

---

[1]) Herausgegeben von J. v. d. BERG, F. BUYTENDIJK, M. LANGEVELD, J. LINSCHOTEN, Utrecht/Antwerpen, 1954. De titel van de bedoelde studie luidt: *L'expérience du vide*, a.w., bl. 150-171.

teloos pogen voort te gaan in de lijn van de verwachting, omdat de van buiten af aangebrachte afsluiting niet terstond verwerkt is. Gesteld in de beleving van de leegte voelt men zich afgestoten door de zinloosheid van dit motiefloze 'neen' en daardoor gedrongen tot een soort vlucht, en tegelijk geplaatst in een onverwacht zich voordoend veld van reële mogelijkheden tot voortgang naar de toekomst, welke men pas kon ontdekken, toen de vanzelfsprekende, ondoordachte voortgang verhinderd werd. Men zegt dan ook, dat er, wanneer iemand in deze beleving komt, 'van alles kan gebeuren'. De beleving van de leegte blijkt de mens, hoewel enige kans blijft om er op kinderlijke wijze achteloos aan voorbij te gaan, meestal te plaatsen voor een keuze tussen aanvaarding en verzet. Zo wordt de mens gebracht tot een beslissing, welke van grote betekenis geacht moet worden voor de verwerkelijking van zijn bestaan. Wie blijft in verzet tegen deze teleurstelling, beneemt zich de mogelijkheid om verrijkt door deze bittere ervaring voort te gaan naar een nieuwe toekomst; hij blijft staan bij het onherstelbare verlies van de bedrogen verwachting en geeft zich niet meer aan de werkelijkheid waarin hij nu staat. Wie daarentegen de teleurstelling aanvaardt, hervindt het contact met zijn wereld, gelouterd en gebracht tot een meer bewust en vanuit zijn vrijheid doorleefd bestaan.

Het is kenmerkend voor de beleving van de leegte, waarvan hier in het kort de voornaamste aspecten zijn aangeduid, dat men in zijn verwachten stoot tegen het 'neen'. Het gaat om de 'tegenvaller'. Wij hebben daarom deze vorm van de leegte-beleving aangeduid als de oppositionele leegte. Het blijkt nu, dat de beleving van de leegte zich ook anders kan voordoen; de boven reeds genoemde teksten bieden hier belangrijke aanwijzingen voor. Op deze teksten gaan wij thans nader in.

### De leegte-beleving van Madeleine

De uitgebreide beschouwing, die JANET wijdt aan 'les sentiments du vide' [2]), vestigde er onze aandacht op, dat in het gestoorde bestaan verschijnselen voorkomen, welke enige overeenkomst moeten vertonen met de vroeger behandelde beleving van de leegte in het gewone bestaan. Het kon immers geen toeval zijn, dat JANET deze verschijnselen karakteriseerde met dezelfde term. Op de aangegeven plaats in het werk van JANET vindt men een groot aantal uitspraken van patiënten, die aan verschillende ziekten leden. In deze indrukwekkende verzameling klinische gegevens heeft de auteur vanuit zijn doelstelling orde gebracht. Wie deze gegevens in andere samenhang wil benutten, dreigt zich al spoedig in een chaos te verliezen. Liever dan dit gevaar te lopen, hebben wij een enkele belangrijke tekst uitgekozen om daarin dieper de bedoelde beleving te peilen. Voor dit doel werd gekozen een uitspraak van Madeleine, de vrouw over wie JANET in zijn studie *'De l'angoisse à l'extase'* zo uitvoerig mededeling heeft gedaan. Het valt buiten het kader van deze studie om nader op haar ziekte in te

---

[2]) *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments.* Dl. II *Les sentiments fondamentaux.* Paris, 1928, bl. 44-126.

gaan; wij wensen slechts te analyseren, wat zij gezegd heeft over haar belevingen van de leegte. Om haar woorden overzichtelijk te maken zijn zij in vijftien gedeelten weergegeven:

1. Je ne peux plus rien faire,
2. ni rien sentir.

3. Je suis inerte comme une bête de somme,
4. dans un état de prostration
5. dont rien ne peut me tirer.

6. Dès mon enfance j'ai eu de ces moments
7. d'indifférence à tout, de vide du coeur
8. impossibles à exprimer.

9. Non seulement le corps est anéanti,
10. mais l'esprit nous échappe et le coeur va mourir.

11. Tout est ténèbres
12. en nous et hors de nous.

13. L'âme ne voit plus et ne sent plus
14. que le néant
15. où il semble qu'elle va s'abîmer pour jamais [3]).

### Voorlopige beschouwing van deze mededeling

Elke zin, die hier als een strofe van de andere zinnen onderscheiden is, geeft heel haar beleving weer. Telkens anders benaderd, is deze toch in elke zin geheel uitgedrukt. Deze zinnen vormen een herhaling; de gedachte vindt geen voortgang. Dit insisteren heeft een eigenaardige kracht; men bespeurt hierin iets van de worsteling om het onzegbare tot uitdrukking te brengen. Haar woorden hebben iets van looppas op de plaats, een bewegen zonder van plaats te veranderen. Zo ligt in haar gedachten een machteloosheid uitgedrukt, een vastzitten aan dat, wat in de laatste woorden wordt uitgedrukt: "s'abîmer pour jamais" (r(egel) 15).

Deze zinnen vol ontkenningen vinden hun definitieve formulering in "le néant" (r. 14), als een uiterste. Er staat niet: L'âme voit et sent le néant. Het "ne - plus que" (r. 13) drukt uit, hoe hier inderdaad een rest is van beweging; het gaat om een beleving, waarin al het beleefbare wegvalt, tot niets meer overblijft dan het niets. En dan is dit woord 'tot' nog bedriegelijk, daar het een bepaald einde suggereert. In het 'einde', waarover Madeleine spreekt, ligt nog de beweging van het wegvallen, en er is nog de onzekerheid: "il semble qu'elle va..." (r. 15).

Waar het in die laatste regels over gaat is 'l'âme'; niet iets van de mens, zelfs niet l'esprit of le coeur, maar de laatste kern. Die kern dreigt meegesleurd te worden in de vernietiging.

In steeds hernieuwde pogingen heeft Madeleine in de voorgaande zinnen getracht deze beleving te beschrijven.

---

[3]) P. Janet, a.w., bl. 44-45.

De dialektiek van het zijn-in-de-wereld schiet tekort, het verkeer met haar wereld vindt niet meer plaats (r. 12). Dit wordt beleefd als een verloren gaan van iets: "ne - plus" (r. 1). Hierbij is het niet zo, alsof deze mens als geheel geïsoleerd wordt van de dingen en van de mensen, die haar omringen. Verweven met de wereld als zij is, ziet zij zichzelf aan zichzelf ontschieten: "le corps est anéanti - l'esprit nous échappe - le coeur va mourir" (r. 9, 10).

Er gebeurt iets met haar. Zij constateert geen feit, dat in het verleden plaats vond, maar zij beschrijft iets, dat actueel plaats vindt: "l'esprit échappe - le coeur va mourir" (r. 10). Terecht spreekt zij van "moments" (r. 6), waarin het 'movere' van de duur doorklinkt, maar waarmee tevens de compacte ongedifferentieerdheid van de beleving is weergegeven: het moment is wordend en ondeelbaar tegelijk.

Wel is de beleving van die momenten niet uit te drukken, maar zij vindt een beeld, dat ernaar verwijst: "Tout est ténèbres" (r. 11). Dit beeld is in het kader van onze studies over de leegte-beleving nieuw. Vroeger is gesproken over de leegte als een mist, waar men zich in verliest. Hier gaat het over duisternis, waar men in is, en die zelfs het eigen innerlijk doordringt: "Tout... en nous et hors de nous" (r. 11, 12). Toch is zij, Madeleine, er nog, tegenover die duisternis, zelfs tegenover de duisternis in haar, zij het ook met de dreiging erin verloren te gaan voor immer.

Dit alles gebeurt met haar; het overkomt haar. Zij is als een lastdier, waar men mee doet wat men wil: "comme une bête de somme" (r. 3). Deze volstrekte weerloosheid en onmacht maken haar als tot een ding; zij is in een toestand, "un état" (r. 4). Om deze toestand te beschrijven kiest zij het beeldrijke woord 'prostration' (r. 4). Zij is, als lag zij voorover op de grond uitgestrekt. Wat zou haar in deze toestand nog kunnen oprichten tot de houding van de macht, het staan dat de vrijheid uitdrukt? Niets is er meer, dat haar kan aangrijpen en dat haar kan veranderen; er is "indifférence à tout" (r. 7).

### Kenmerken van deze beleving van de leegte

De leegte-beleving van Madeleine is anders dan de vroeger besproken beleving. Hoe vermetel het ook moge lijken, dit verschil menen wij met één woord te kunnen typeren: deze beleving is *wanhopiger*. Wanneer het met de hoop slechter gesteld is, betekent dit, dat de prospectiviteit geringer is. In zo'n beleving loopt men dood.

Wij spreken niet van volstrekt ontbreken van prospectiviteit en dus van absolute wanhoop. Zolang er nog leven is, is er nog hoop. Er staat niet: L'esprit *est* échappé - le coeur *est* mort. Er is sprake van een gebeuren: "échappe - va mourir" (r. 10). Dit is sterven en dus leven, want alleen het leven kan sterven. Wel echter ontbreekt het uitzicht op het leven: "il semble qu'elle va s'abîmer pour jamais" (r. 15). Hier is geen bereidheid voor een sprong, welke wij als mogelijkheid aantroffen in de beleving van de oppositionele leegte. Vonden wij daar een staan, waarin de sprong naar de toekomst lag voorbereid, hier is machteloos neerliggen, "prostration" (r. 4).

Het uitzicht op de toekomst wordt in de oppositionele leegte geopend door een toewending naar het verleden; men neemt de draad, die afgebroken was in de teleurstelling, weer op om voort te kunnen gaan. Waar hier de prospectiviteit zo gering is, moet wel de vraag gesteld worden, of ook de retrospectiviteit anders is. Er is retrospectiviteit, want de leegte wordt beleefd als verandering: "ne...plus" (r. 1). Er is een nu, dat voortkomt uit een nu-niet-meer; nergens is een aanduiding van een plotselinge breuk met het verleden, zoals deze in de teleurstelling plaats vindt. De leegte wordt echter ook niet beschreven als een beleving die geleidelijk ontstaat. Het is eerder, of zij ontwaakt in dit beleven; plotseling beleeft zij het, maar hoe het gekomen is, weet zij niet. Geen verijdelde verwachting, geen verstoord verlangen plaatst haar plotseling voor de barrière van het neen. Ongemerkt is zij in de leegte gekomen. Nu heeft zij ook geen houvast aan een scherp bepaald gebeuren in het verleden, van waaruit zij in de leegte kwam. De retrospectiviteit blijft daarom een terugzien naar een vaag verleden, zonder dat hierin de mogelijkheid gevonden wordt om er zich op af te zetten voor de sprong naar een nieuwe toekomst. JANET merkt op: "Quand ces malades apprécient la date d'un souvenir, la durée qui sépare cet événement passé de la situation présente, ils donnent tous à cet intervalle une étendue énorme et reculent démesurément leurs souvenirs dans le passé" [4]).

Hier krijgt het beeld van de duisternis een ontzettende realiteit. Het is waar, dat wie rustig op een stoel zittend in de schemering het invallen van de nacht beleeft, gehuld wordt in een dromerige sfeer van mysterie. MINKOWSKI heeft daar een prachtige beschrijving van gegeven: "Et en même temps, les objets sortent, semble-t-il, de leur immobilité, ils prennent des formes bizarres, mobiles, pleines d'attrait et de poésie, s'animent de la vie de la nuit. Le monde autour de moi se peuple de spectres, d'images imprécises, vivantes, mystérieuses. Et moi-même je me confonde avec ce monde nouveau; j'épouse sa forme, et en me pénétrant de lui, je bois à la source du mystère qu'il renferme" [5]).

Maar in die omstandigheden ben ik er op uit om mij te doordringen van het eigen leven van de duistere wereld; ik besta in een wereld van wondere vluchtigheid, van ongekende mogelijkheden. Ik ben dan in een soort droomwereld. Geheel anders is de duisternis, wanneer ik diep in de nacht naar huis moet langs een verlaten landweg of door een uitgestrekt bos. Vergeefs zoek ik naar een lichtpunt om mij te oriënteren. Overal voel ik duistere bedreigingen mij omringen, en in voortdurende onzekerheid ga ik voort. Zelfs mijzelf word ik vreemd; het is zo donker, dat ik geen hand voor mijn ogen kan zien. Merkwaardig, dat ik overdag nooit opmerk, dat ik mijn handen wel kan zien. Vanwaar die behoefte om mijn handen te zien, tenzij juist omdat alles mij ontvalt.

Ga ik eigenlijk wel voort? Ik *ga* niet *door* het duister, maar ik *ben in* het duister. Ik ga er in op, enigszins zoals men spreekt van het opgaan in een

---

4) P. JANET, a.w., bl. 74-75.
5) E. MINKOWSKI, *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques.* Paris, 1936, bl. 155.

boeiende bezigheid. In deze duisternis ga ik dwalen, in kringen lopen: er is geen voortgang meer. Dit is de duisternis, die iemand bevangt, wanneer hij ziek te bed ligt, — niet in staat zich te bewegen, — en hij ontwaakt midden in de nacht. "Tout est ténèbres..." (r. 11).

Een andere patiënt van JANET beschrijft een korte onderbreking in deze duisternis-beleving aldus: "Ce fut comme une étincelle dans la nuit noire, comme des yeux de chat brillant au fond d'une cave" [6]).

Geen bepaald gebeuren vond plaats aan de drempel van de leegte-beleving. Zoals de duisternis invalt, terwijl men zit te lezen, en men merkt het niet, tot iemand binnenkomt en zegt: Het is hier toch veel te donker om te lezen; zo ongemerkt overkomt iemand deze leegte-beleving. Daarom hebben wij gesproken van ontwaken in de duisternis. Bij het ontwaken is men er midden in, omhuld door de duisternis, die kwam zonder dat men het bemerkte.

Ook deze leegte is, evenals de oppositionele leegte, een ontkennend-weigerend antwoord, maar niet op een bepaalde vraag. Het is een ontkennende weigering op iedere mogelijke vraag; het is een universeel neen. Hier staat men niet als voor een muur, slechts frontaal belemmerd, zodat een andere richting gekozen kan worden. In deze weigering is men ingesloten. "N'est-ce pas horrible d'être enfermé dans une boule de verre, d'être en cachot dans une bouteille qu'on ne voit pas" [7]).

Stephan ZWEIG beschreef ergens met deze woorden de belevingen van iemand, die in langdurige afzondering gevangen werd gehouden: "Je leefde in de zwarte oceaan van dit zwijgen als een duiker in een glazen duikerklok, maar dan een die reden heeft te veronderstellen, dat de kabel die hem met de buitenwereld verbindt, is afgeknapt en die dus nooit meer uit de geluidloze diepte zal kunnen worden opgehaald. Er viel niets te doen, niets te horen, niets te zien; overal om je heen en ononderbroken waarde het niets" [8]).

Het eigene van de hier behandelde beleving in onderscheid met de beleving van de oppositionele leegte kan nu aangeduid worden door een term, die er op wijst, dat het niet gaat om een aantreffen in een botsing maar om een zich bevinden. De beleving van de leegte, welke Madeleine aangaf, zou genoemd kunnen worden de *positionele leegte*.

**Enkele bijzonderheden van de belevingswijze in de positionele leegte**

De beschrijving van Madeleine bevat enkele veelzeggende aanduidingen omtrent de belevingswijze van hetgeen zij doormaakt. Zij spreekt van: "état de prostration"; "inerte comme une bête de somme"; "indifférence à tout" (r. 3, 4, 7). Deze drie aanduidingen verdienen een nadere bestudering. Wij beschreven de belevingswijze van de oppositionele leegte als de spanning

---

[6]) P. JANET, a.w., bl. 68. Het betreft "le capitaine Zd.", gewond door een schot in het occipitale deel van de hersenen.

[7]) P. JANET, a.w., bl. 83. Woorden van "le capitaine Zd.".

[8]) *Een schaak-Novelle* (Vert. P. Huf), Amsterdam, z.j., bl. 58.

tussen niet-verder-kunnen en gereed-zijn-voor-de-daad, en gebruikten hiervoor de term 'stand'. Hier is prosternatie, machteloosheid, niets-kunnen. De term zelf geeft dit weer in het beeld van het voorover liggen. Evenmin als bij 'stand' bedoelen wij met dit beeld de uitwendig constateerbare houding, die echter wel een symbool is van het bedoelde. Wij bedoelen het liggend-zijn. Het zou niet juist zijn deze belevingswijze eenvoudig aan te duiden met de term 'liggen', want deze houding van rust neemt men actief in. Wij kennen het woord 'ligging', b.v. voor de anatomische plaatsbepalingen (de ligging van een orgaan), of voor de aanduiding van de plaats die onderdelen in een constructie innemen (de ligging van een balk). Dit woord zou vrij goed onze bedoeling weergeven; het liggen in de positionele leegte is immers iets als het liggen van een lamme, van wie de ziekenverplegers zeggen, dat hij ligt als een blok. Wij vrezen echter het taalgebruik al te zeer geweld aan te doen door deze term op een belevingswijze toe te passen. Wij gebruiken daarom het woord 'prosternatie'.

In de belevingswijze 'stand' is spanning; bij prosternatie ontbreekt deze. Dit wil echter niet zeggen, dat hier ontspanning is. In ontspannen-zijn ligt een bereidheid voor nieuwe inspanning. In spanningsloos-zijn ontbreekt deze bereidheid. Men is machteloos. De vergelijking met de verlamde moet hierop worden toegepast.

De prosternatie is een machteloosheid, omdat hij voorkomt uit een dissociatie: "le corps est anéanti — l'esprit nous échappe — le coeur va mourir" (r. 9, 10). Een kenmerkende trek van het menselijk bestaan in de wereld gaat verloren: de geslotenheid. Wij treffen hier een ontbinding aan. Voorlopig moge de vraag open blijven, of het noodzakelijk gaat om verval, of dat deze beleving toch een zinvolle plaats kan innemen in het menselijk bestaan.

De vergelijking met een lastdier biedt een mogelijkheid om het voorgaande verder uit te werken. In de rangorde der dieren van lager naar hoger zien wij in toenemende mate de idee van de dierlijke bestaanswijze gerealiseerd; het gaat hier om de gesloten bestaanswijze, die een zekere zelfstandigheid meebrengt. Deze geslotenheid verwijst naar de menselijke bestaansvorm, waar de geslotenheid op de meest volledige wijze voorkomt. De ontbinding als uiteenvallen van de geslotenheid doet de mens terruggaan in deze rangorde. Dit blijkt zich in de beleving te manifesteren; Madeleine vergelijkt zich met een dier. Het is merkwaardig, hoe zuiver deze opmerking past bij het beeld van de prosternatie. Stand is de typisch menselijke houding, de houding van de vrijheid. In die houding zijn, gezien in de lichamelijkheid, de handen leeg en juist daarom gereed om de mens ten dienste te staan in zijn vrije speuren en scheppen. Het lastdier, waarover Madeleine spreekt, is een viervoeter. Het heeft geen lege handen; het mist ook de frontale positiename, het tegenover-de-wereld-staan. Zo kan het enigermate haar machteloosheid uitbeelden. Behalve een voorbeeld van ontbrekende vrijheid is het lastdier in zijn dienstbaarheid ook een voorbeeld van verloren vrijheid, en dit maakt het beeld nog rijker.

Zij spreekt ook van een alles omvattende onverschilligheid. Onverschilligheid kan verscheidene betekenissen hebben. Deze houding kan voorkomen

bij iemand, die zoveel heeft, dat hij niets meer wenst. "Auf dem Stufengang der Ausdrucksformen der Intelligenz steigert sich das "Etwas-haben", um endlich in einem neuen Ausdruck der Intelligenz, dem "Uninteressiertsein", seine Sättigung zu erreichen (...). Bei diesem Ausdruck der allergrössten Intelligenz ist der Blick nicht mehr leuchtend, nicht strahlend, nicht suchend, nicht mit Wohlgefallen auf den Reichtum gerichtet, sondern der Blick ist leer, es sind keine Augen mehr da" [9]).

Onverschilligheid kan ook voortkomen uit verveling. Het gaat hierbij niet om de verveling, die drijft tot activiteit of tot verandering van activiteit, maar om de verveling, waarin het onvervuld verlangen zelf als bestaansvorm is gekozen. Men vlindert van het een naar het ander, maar niets boeit, omdat men zich niet wil binden. Voor niets is er interesse; alles laat de betrokkene onverschillig.

In deze beide gevallen gaat de onverschilligheid samen met eigenmachtigheid. In de positionele leegte gaat de onverschilligheid samen met onmacht. De "verschilligheid" het bezig-zijn met de dingen en de mensen, is een actief-zijn. Men is in gesprek met zijn wereld en de medemens. Wanneer wij vaststellen, dat alles ons niets meer zegt, dat het ons niet meer aanspreekt, dan zou dit kunnen zijn, omdat aan de andere zijde het gesprek gestaakt is, maar ook omdat wij de voortgang van het gesprek verhinderen. In de positionele leegte eindigt ons gesprek in de onmacht, die ons overkomt. Geen wonder, dat al het andere en de anderen ver en onbereikbaar lijken te zijn, als door een onzichtbare wand van ons gescheiden. Reeds werd een tekst aangehaald, waar sprake was van opgesloten zijn in "une boule de verre". Een andere patiënt merkte op: "Il y a un voile entre moi et les objets" [10]).

### Een beschrijving van de leegte bij Sartre

In *'La Nausée'* heeft SARTRE een verschijnsel beschreven, dat merkwaardige overeenkomsten vertoont met de beleving, waarvan Madeleine sprak. Wanneer hier beide teksten met elkaar in verband worden gebracht, dan is het geenszins de bedoeling om het verschijnsel zonder meer naar de pathologie te verwijzen. Het moge waar zijn, dat het bij JANET in het kader van een psychopathologische studie naar voren komt; enige behoedzaamheid met het klassificeren van dit verschijnsel is zeker noodzakelijk. Het geeft immers te denken, dat A. DE WAELHENS in deze tekst van SARTRE een beschrijving meent te ontdekken van de centrale ervaring, waaruit de filosofie van HEIDEGGER zou zijn voortgekomen [11]), terwijl wij dezelfde passus aantroffen in de studie, welke J. LINSCHOTEN gewijd heeft aan de psychologie van W. JAMES [12]), waarbij het ging om de uitwerking van algemeen psychologische problemen.

---

9) F. BUYTENDIJK, *Wege zum Verständnis der Tiere*. Zürich/Leipzig, z.j., bl. 250.
10) P. JANET, a.w., bl. 48.
11) A. DE WAELHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, bl. 367.
12) J. LINSCHOTEN, *Op weg naar een fenomenologische psychologie, De psychologie van William James*. Utrecht, 1959, bl. 138-140.

"Donc j'étais tout à l'heure au Jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute, qui me faisait peur (...).

Ou plutôt la racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui; la diversité des choses, leur individualité n'étaient qu'une apparence, un vernis. Ce vernis avait fondu, il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre — nues, d'une effrayante et obscène nudité (...).

En vain cherchais-je à *compter* les marronniers, à les *situer* (...) à comparer leur hauteur avec celle des platanes: chacun d'eux s'échappait des relations où je cherchais à l'enfermer, s'isolait, débordait. Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder l'écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions) j'en sentais l'arbitraire; elles ne mordaient plus sur les choses. De *trop*, le marronnier (...) Et moi veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées — *moi aussi j'étais de trop(...)*. Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues (...). Mais moi, tout à l'heure j'ai fait l'expérience de l'absolu: l'absolu ou l'absurde(...).

Cette racine-ci (...) était... au-dessous de toute explication. Chacune de ces qualités lui échappait un peu, coulait hors d'elle, se solidifiait à demi, devenait presque une chose; chacune était de trop dans la racine et la souche tout entière me donnait à présent l'impression de rouler un peu hors d'elle-même, de se nier, de se perdre dans un étrange excès(...).

Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le coeur et tout se met à flotter, (...) voilà la Nausée" [13]).

Een vergelijking met de woorden van Madeleine zal helpen om deze tekst beter te overzien, en tegelijk de plaatsing van dit citaat in deze samenhang rechtvaardigen.

M(adeleine) Je ne peux plus rien faire (r. 1)
S(artre) Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi

M. dans un état de prostration (r. 4)
S. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul

M. indifférence à tout (r. 7)
S. Ou plutôt la racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui.

M. Tout est ténèbres (r. 11)

---

[13]) Deze fragmenten uit *'La Nausée'* zijn aldus geciteerd bij A. DE WAELHENS, a.w., bl. 367 v. In *'La Nausée'*, 36e editie, 1947, komen zij voor op bl. 165 tot 171.

S. il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre
M. L'âme ne voit plus et ne sent plus que le néant (r. 13, 14)
S. l'écroulement du monde humain
Mais moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu: l'absolu ou l'absurde.
M. où il semble qu'elle va s'abîmer pour jamais (r. 15)
S. Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues.

### De beleving van de leegte en de ruimtelijkheid

Bij het onderzoek van de betrekking tussen de beleving van de leegte en de ruimtelijkheid ontdekten wij als kenmerk van de oppositionele leegte de openheid. Treffen wij ook bij de positionele leegte openheid aan, en indien dit het geval is, komt deze dan overeen met de vroeger beschreven openheid?

De oppositionele leegte volgt op een bepaalde weigering. In de verwachting of het verlangen was het wereldontwerp geconcentreerd; vanuit dit centrum opent zich de leegte, die daardoor het karakter krijgt van het zich onbepaald verwijdende.

Duidelijker dan Madeleine, die meer de nadruk legt op de belevingswijze, spreekt SARTRE over de openheid van de positionele leegte. "Ou plutôt la racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui." Geen bepaalde weigering ging vooraf; het neen is universeel: alles gaat gelijktijdig heen, als werd het in een nevel gehuld. Antoine Roquentin (dien SARTRE hier laat spreken) somt op: de wortel, het hek, de bank... Wie zou in de oppositionele leegte zo'n opsomming geven? Daar geldt: het éne is er niet, en dat betekent alles. In de oppositionele leegte is de openheid een uiteenspatten; hier is het een diffuus, globaal vervluchtigen. Hoewel wij vroeger, bij de bestudering van de oppositionele leegte, ook het beeld van de neveligheid hebben gebruikt, blijkt er dus toch een verschil te zijn, en eigenlijk is het beeld bij het onderwerp, dat ons thans bezig houdt, beter van toepassing.

### De beleving van de leegte en de tijd

De franse taal heeft voor het nu het rijke woord 'maintenant'. De letterlijke betekenis ervan zou weer te geven zijn met 'vasthoudend' [14]). Wij lezen bij SARTRE: "Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder l'écroulement du monde humain." Er is een obstinate poging tot vasthouden om de ineenstorting te vertragen; hij spreekt niet van tegenhouden; de machteloosheid veroorlooft slechts een poging tot vertraging. Het woord 'obstinaat' klink in deze samenhang vreemd. Kort tevoren was immers de

---

[14]) Vgl. het nederlandse 'thans'. „De vollere vorm is mnl. *tehants* „terstond, thans, nu". (...) Uit te+hand, letterlijk = „bij de hand"."
*Franck's Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal.* Tweede druk door N. v. WIJK, 's-Gravenhage, 1912, bl. 695.

houding van de hoofdpersoon als volgt beschreven: "J'étais assis, un peu voûté, la tête basse." Een houding dus, die verslapping en neerslachtigheid uitbeeldt. Daartegenover staat nu het: "je m'obstinais à maintenir..." Tot tweemaal toe wordt hier over vasthouden gesproken: er ligt hardnekkigheid in. De schrijver had niet fraaier de machteloosheid kunnen weergeven, dan in dit insisteren op het vasthouden: men proeft er het niet-kunnen-en-toch-willen in.

In de doorleefde tijd komt in het nu de toekomst op ons toe onder de druk van het verleden. In de positionele leegte is een drijven van het verleden weg, een ondergang tegemoet. Machteloos tracht men dit op drift zijn tegen te houden. "Tout se met à flotter."

Er zij aan herinnerd, hoe Madeleine tegelijk spreekt van 'moments' en 'état'. Het is een gebeuren zonder voortgang. Daarom gebruikten wij beelden als: looppas op de plaats, in kringen lopen. In dit verband moge ook gewezen worden op het heen-en-weer lopen van de gevangene [15]). Het eigenaardige van het nu in de positionele leegte is, dat men het niet meer in de hand heeft om vandaar uit een eigen toekomst te vinden. Er is geen toekomst, geen doel; in dit nu loopt men dood. Zowel bij Madeleine als bij SARTRE is in dit verband sprake van de dood. Hier stagneert het bestaan.

## De beleving van de vreemdheid

Toen bij de behandeling van de oppositionele leegte het afstotende van het neen, de vreemdheid van de leegte, besproken werd, bleek deze vreemdheid gemitigeerd te worden door de verrassende ontdekking van nieuwe mogelijkheden om het bestaan voortgang te doen vinden. In de positionele leegte blijkt deze vreemdheid veel heviger te zijn. "Il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre — nues, d'une effrayante et obscène nudité." Deze vreemdheid is afschuwelijk, angstwekkend, als al het zinloze, dat leeg van zin is, dus alleen maar daar. Deze vreemdheid wekt walging. "Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le coeur et tout se met à flotter,(...) voilà la Nausée."

Dit is de beleving van de vreemdheid, zonder dat deze op enigerlei wijze gemitigeerd wordt.

Iedere leegte berust op een verlies. Omdat dit verlies in de positionele leegte zo universeel is, dat geen nieuw bezit zich nog als mogelijke toekomst voordoet, en omdat bovendien de vreemdheid zo ontzettend is, moet de terugwending naar het verlorene wel zeer sterk zijn. Maar in deze beleving ligt de meest volstrekte machteloosheid; men is niet in staat iets vast te houden. Zo vruchteloos is de terminaliteit, die geen bepaald onderdeel van het verleden betreft, maar zonder meer alles, dat deze zich in de beleving

---

[15]) „Je liep op en neer, maar gelijktijdig gingen ook je gedachten op en neer, op en neer, altijd en altijd maar door. Doch zelfs gedachten, hoe onwezenlijk ze ook lijken, hebben nog een steunpunt nodig, anders beginnen ze door te draaien en zinloos om zichzelf heen te tollen; zelfs zij zijn niet opgewassen tegen het niets." St. ZWEIG, a.w., bl. 58-59.

slechts uit als een vage teleurstelling, omdat er iets — men weet zelfs niet goed wat — verloren ging. Er is "indifférence à tout" uit machteloosheid. Enigszins zou men het verleden nog als nu willen handhaven, maar terwijl in de oppositionele leegte een bepaald gegeven dat men nog niet kan loslaten de mens bezig houdt (b.v. in de rouw), is men hier niet in staat om ook maar iets te handhaven: "En vain cherchais-je à *compter* les marronniers, à les situer..."

In de oppositionele leegte tracht men in de teleurstelling de lege handen te vullen met wat reeds verloren is, zonder nog te erkennen dat het reeds verloren is. In de terminaliteit is nog een schijn-nu. In de positionele leegte beschikt men zelfs niet over lege handen; machteloos ziet men zich het verleden ontschieten, dat meegenomen wordt in de totale vervreemding. Alles is vreemd: men ontdekt zich in een chaotische alienatie. Is het te verwonderen, dat al het andere en de anderen zich voordoen als aliéné, en dat de andere mensen het slachtoffer van deze beleving beschouwen als aliéné.

Deze beleving van de leegte blijkt veel armer te zijn dan die in de oppositionele leegte. Hier is niets dan machteloosheid in het bevangen-zijn door de absolute weigering; niets dan walging in de ontzettende, chaotische vreemdheid.

## De zin van het verschijnsel

Een aantal personen, die de beleving van de positionele leegte doormaken, blijven in een pathologische toestand, welke door JANET "l'état de vide" is genoemd [16]. In deze gevallen kan men niet spreken van de zin van deze beleving; men heeft slechts te doen met een storing. Wanneer wij hier spreken over de zin van dit verschijnsel, dan hebben wij die gevallen op het oog, waarbij terugkeer tot de normale verhoudingen plaats vindt. In deze gevallen gaat de leegte-beleving over. Het woord „overgaan" is hier gebruikt, omdat men ongemerkt in deze beleving komt en er als vanzelf weer uit komt. Er is niet, zoals bij de oppositionele leegte een sprong uit vrije beslissing, die de mens opnieuw het bestaan doet voortzetten. Hier vindt men zich terug in het gewone leven, alsof men gedroomd heeft. Zoiets ligt in de woorden van Madeleine: "Dès mon enfance j'ai eu de ces moments." JANET geeft bij een andere patiënte een overzicht van het verloop: "Une femme, Xz., a présenté toute sa vie, depuis l'âge de 17 ans jusqu'à sa mort à 55 ans, des crises qui ont toujours été exactement du même genre. Tous les deux ou trois mois en moyenne, elle entre subitement dans un état spécial qui va durer deux ou trois jours ou dans les mauvaises périodes huit à dix jours, dans lequel elle présente à un haut degré le sentiment du vide sous la forme de sentiment de l'irréel ou de sentiment de l'automatisme et elle sort de cet état à peu près subitement comme elle y est entrée" [17]).

Wat hier in een duidelijk pathologische context voorkomt, schijnt ook als

---

[16]) P. JANET, a.w., bl. 80. Het hier opgemerkte geldt evenzeer voor die gevallen, waarin de leegte-beleving de inleiding vormt voor andere pathologische toestanden.

[17]) P. JANET, a.w., bl. 47.

uitzonderlijke, maar hoogst belangrijke beleving in het normale bestaan te kunnen voorkomen. "Auch inmitten aller Daseinsfülle kann sich mir plötzlich die Einsamkeit als der mögliche *Abgrund des Nichtseins* auftun. Wenn ich mich lange Zeit nur an die Objektivitäten hielt und mir selbst entschwand, weil ich mich darin nicht anderen aufschloss, dann kann ich die Verzweiflung der Leere erfahren, wenn einmal für den Augenblick alles zusammenbrechen oder fraglich zu werden scheint: die gesellschaftlichen Beziehungen, die alle in Ernst nichts bedeuten und gebrochen werden; die vielen sachlichen Kommunikationen, welche gar keine existentielle Folge haben; die freundschaftlichen Beziehungen, da sie nicht verbindlich sondern ästhetisch waren, so dass sie in die geselligen Formen aufgelöst wurden. Dann sage ich wohl, ich sei einsam. Aber diese Einsamkeit ist nicht die Polarität von Einsamkeit und Kommunikation. welche eine unverlierbare Erscheinung des Selbstseins im Dasein ist, sondern der Ausdruck für das Bewusstsein möglichen eigenen Nichtseins trotz des Reichtums der geistigen Daseinshüllen. Dieses Bewusstsein kann zur radikalen Krise in der Weise des Selbstseins führen" [18]).

Wie de beleving van de positionele leegte heeft doorgemaakt, heeft een gelegenheid gekregen om zichzelf te ontdekken in zijn machteloosheid; hij heeft ervaren, hoezeer hij behoort te zijn in de wereld met zijn medemensen om te kunnen bestaan; hij heeft iets kunnen ervaren van zijn afhankelijkheid van de Schepper. De beleving bood een gelegenheid tot het opdoen van deze ervaringen; het hangt van de persoon af, of hij deze rijke ervaringen verwerft, zodat de beleving van de leegte zinvol komt te staan in de verwerkelijking van zijn bestaan.

### Het voorkomen van de beleving van de positionele leegte

Voor zover deze beleving betrekking heeft op de pathologie, schijnt het te gaan om een verschijnsel, dat bij meerdere ziektebeelden wordt aangetroffen. Janet merkt hierover op: "Les malades qui s'expriment de la sorte semblent appartenir à des groupes très divers que j'ai indiqués dans l'introduction. On trouve parmi eux de nombreux psychasthéniques obsédés, des déments précoces au début de la maladie, des mélancoliques pendant une certaine période seulement, un grand nombre de ces malades que j'ai appelé, faute d'une meilleure expression, des asthéniques" [19]).

Binnen het kader van het normale bestaan is men vooral in bewogen overgangsperioden gedisponeerd voor dergelijke belevingen. Afgezien van het voorkomen van dergelijke perioden, welke samenhangen met de persoonlijke levensgeschiedenis, is er daarom in het algemeen zo'n dispositie te verwachten in de puberteitsjaren, in het climacterium en wellicht ook bij de intrede van het senium.

Het hier behandelde onderwerp krijgt een nog verdergaande betekenis,

---

18) K. Jaspers, *Philosophie*. Zweiter Band: *Existenzerhellung*. Berlin, 1932, bl. 80.
19) P. Janet, a.w., bl. 46-47.

wanneer men aandacht schenkt aan de merkwaardige overeenkomst van sommige belevingen, waarvan sprake is in de leer over het geestelijk leven, met de beleving van de leegte. Wij denken hierbij aan de beschouwingen over de acedia, over de dorheid en over de nachten in de mystieke opgang.

Nijmegen J. KIJM, S.J.

## SOMMAIRE

### L'expérience du vide

Dans cette étude on continue une publication parue, sous le titre 'L'expérience du vide', dans: *Situation,* Contributions à la psychologie et la psychopathologie phénoménologiques (Utrecht/Antwerpen, 1954). Après l'analyse des expériences assez communes de déception dans l'étude précédente, on fait dans cette étude-ci l'analyse d'expériences plus exceptionnelles décrites dans deux textes, dont l'un se trouve dans l'oeuvre de P. Janet, l'autre dans 'La Nausée' de J.-P. Sartre.

# HET SYMBOLISME VAN DE DUIF BIJ HET DOOPSEL VAN CHRISTUS

De meeste katholieke commentatoren van het doopselverhaal hebben steeds de duif als symbool van de H. Geest geïnterpreteerd. Daarvoor deden zij, en doen zij nu nog een beroep op Gen. 1, 2 en Deut. 32, 11. Het is echter onwaarschijnlijk, dat deze weg tot de juiste oplossing zou brengen.

Recente studies [1]) en de talrijke vondsten in Qumrân hebben de aandacht getrokken op het feit, dat het Christendom wortelt in een Joodse traditie, waaruit belangrijke elementen werden overgenomen en geïntegreerd. De allervroegste katechese heeft evident naar beelden en uitdrukkingsvormen gegrepen, die bij het Joodse volk in rijke variaties aanwezig waren. Voor onze vraag nu is het van kapitaal belang te weten wat de Joden, en op de eerste plaats de Evangelisten, in het teken van de duif hebben gezien.

Bovendien zal uit een literaire studie blijken, dat het doopselverhaal de typische structuur vertoont van het apocalyptisch roepingsvisioen. Wij moeten hiermede rekening houden, indien wij tot een juist inzicht in het gehele gebeuren willen komen. Intussen kunnen wij alvast aanvangen met een kort overzicht van de traditionele exegese, en van de Joodse en bijbelse opvattingen over het duifsymbool.

### Een antwoord op de traditionele verklaringen

Wij gaan uit van het feit dat een bepaald symbool slechts binnen een bepaalde kultuurgemeenschap ten volle kan begrepen worden. Bovendien blijft deze teken-inhoud ook nog aan de tijd gebonden. Indien de vier Evangelisten het symbool van de duif hebben gebruikt, zonder verdere verklaring, zal het voor de mensen van die tijd wel een onmiddellijk te vatten inhoud hebben gehad. Enkele eeuwen later, of zelfs tamelijk vroeg, buiten de Joodse gemeenschap, zou dit symbolisme zijn inhoud en achtergrond verliezen. Men kon beroep doen op een allegorische verklaring: spontaan greep men, om de evangelieteksten uit te leggen, naar een nieuwe symboolinhoud, die men meestal vond in eigen traditie. Zeer vroeg ontmoette men de duif als symbool van de heilige Geest bij TERTULLIANUS [2]), al was het voor hem ook duidelijk dat er een symbolische duif-Christus bestond [3]). De groeiende belangstelling voor de theologie van de Geest in de latere eeuwen van de Patristiek heeft dit symbolisme duif-Geest in de hand gewerkt, totdat de oorspronkelijke betekenis zo goed als totaal vergeten werd.

---

1) J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Vol. I, Tournai, 1958.

2) *Adversus Valentinianos* c. 2, *PL.* 2, 544. - *De Baptismo* c. 8, *PL.* 1, 1208.

3) *Adversus Valentinianos* c. 3, *PL.* 2, 545. - W. TELFER, *The Form of a Dove*, The Journ. of Theol. St., 29 (1928), 238-242.

Nu wij opnieuw de vraag stellen naar de betekenis van de duif bij het doopsel van Christus, wat Christus en de Evangelisten hiermede bedoelden, trachten de moderne exegeten langs verschillende wegen de bijbelse achtergrond van dit verhaal opnieuw te ontdekken. In een onlangs verschenen artikel, *Le Symbolisme de la Colombe dans les Récits évangéliques du Baptême*, heeft A. FEUILLET [4]) op afdoende wijze de vele oplossingen afgewezen, die tot nu toe de exegese eerder gehinderd hadden in plaats van ze vooruit te helpen.

Wij denken vooral aan de klassieke verwijzingen naar Gen. 1, 2; Deut. 32, 11 en Jer. 23, 9. Eigenlijk verwijst men alleen naar Genesis: „de geest Gods ‚mera*h*êphêt' over de wateren". Wij laten het Hebreeuwse woord voorlopig onvertaald, omdat met de betekenis van dit woord de redenering staat of valt. De Septuagint heeft hier ἐπεφέρετο, wat ons in de symboliek weinig vooruit helpt. Zo heeft men op Deut. 32, 11 beroep gedaan, waar hetzelfde woord in een ander verband wordt gebruikt: „Als een adelaar die zijn nest wil lokken en boven zijn jongen blijft *zweven*". Men heeft dit ‚zweven' gelezen in Gen. 1, 2, en bekwam zo het zweven van een vogel of het klapwieken van zijn vleugels op de wind. De geest van God zou dus gezweefd hebben als een vogel. Een bedenking dringt zich echter op, aangezien de Septuagint in Deut. 32, 11 niet ‚zweven' vertaalt maar ἐπεπόθησαν: hevig verlangen. Bovendien verstrekt de Septuagint in Jer. 23, 9, waar voor de derde en laatste maal ditzelfde woord voorkomt, de vertaling ἐσαλεύθη van σαλεύω, wankelen, schokken, stampen van een schip op de golven. Ligt het niet meer voor de hand deze laatste betekenis te lezen in Gen. 1, 2, waar toch ook sprake is van water en zee?

Bovendien werd nog met geen woord over een duif gesproken, waar het toch op de eerste plaats om ging. Anderzijds biedt de literaire context van Gen. 1, 2 geen voldoende waarborg voor een vergelijking met het literaire genre van het doopselverhaal. De bewering ook, als zouden de evangelies een allusie maken op de nieuwe schepping, lijkt ons te zeer uit de lucht gegrepen, dan dat zij de teksten zou verklaren. In Gen. 1, 2 waait de wind (de rua*h* 'elôhîm) over de wateren, waaruit de schepping zou ontstaan. In het doopselverhaal integendeel daalt de geest neder over Christus, de nieuwe schepping, nadat Hij uit het water is gekomen.

Men heeft zich tenslotte nog beroepen op de uitdrukking: „zweven op de vleugels van de wind (rua*h*)", die tweemaal in de heilige Schrift voorkomt [5]), en zo de vogel in het algemeen als beeld van de geest gezien. De vraag blijft, of al deze teksten toelaten de geest als „gevleugeld" te zien. Het kan ook gewoon een metafoor zijn. In het latere jodendom is het beeld van de gevleugelde geest niet meer na te wijzen.

In de veronderstelling echter dat de vogel het vertrouwde beeld was van de geest, zoals onlangs nog aanvaard werd in het merkwaardige boek van Kan. H. VAN DEN BUSSCHE, *Het Boek der Tekens*, blijft o.i. toch de vraag

---

[4]) A. FEUILLET, *Le Symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême*, Rech. de Sc. Rel., 46 (1958), 524-544.

[5]) Ps. 104, 3; Ps. 18, 11 (herneemt II Sam. 22, 11).

naar de betekenis van de duif, waarom een duif, en niet een andere vogel?

Alles samen blijven de argumenten voor deze symboliek zeer zwak, en de meeste commentatoren stellen deze oplossing voor, zonder ze op te dringen. Dit alles zet ons aan, deze weg te verlaten, en een andere richting in te slaan.

## De duif in de Joodse literatuur

In deze literatuur ontmoeten wij herhaaldelijk de duif als symbool van het volk van Israël. Ziehier enkele van de voornaamste teksten.

De Midrash op het Hooglied 1, 15 (93b): „Uw ogen zijn duiven", schetst de duif als volmaakt evenbeeld van Israël. Dit zijn de voornaamste punten die in deze vergelijking naar voren komen: het duivenoffer van de Israëlieten wordt in verband gebracht met Ps. 44, 23: „Om uwentwil blijft men ons (Israël) wurgen". Het volk gaat ter slachtbank met dezelfde onderwerping als de duif; geen gemor en geen opstand is er meer te bespeuren en om zijn liefde wordt het getart (vgl. Ps. 109, 4). Verder wordt de trouw van Israël aan Jahweh vergeleken met de trouw van de duif aan haar meester. En indien de duif al eens rondfladdert en voor een tijdje wegvliegt, maar toch steeds terug keert, dan is dat even waar voor Israël, zoals blijkt uit Osee 11, 11: „Als vogels snellen zij toe uit Egypte, en uit het land van Assjoer als duiven". Uit deze vrome beschouwingen besluit de schrijver van de Midrash: dus „uw ogen zijn duiven" moet begrepen worden als „uw beeld, Israël, gelijkt de duiven" [6]).

De Midrash op het Hooglied 2, 14 (101a) verhaalt ons, hoe God de Israëlieten stam voor stam tot wilde dieren maakte ten overstaan van de andere volkeren (Gen. 49). Maar tegenover Jahweh is Israël de duif.

Zelfs zonder dit getuigenis zouden wij Hooglied 2, 14 op Israël toepassen. De huwelijksverhouding en de bruidelijke liefde zijn in het Hooglied de thema's bij uitstek, die de verhouding van Jahweh met zijn volk bezingen. Voor Jahweh is Israël de geliefde bruid, die in deze zang tot vijfmaal de duif wordt genoemd (Hgl. 2, 14; 1, 15; 4, 1; 5, 2; 6, 9).

Verder vinden wij nog het getuigenis van R. Jochanan (†247) die Jahweh de woorden in de mond legt: „Ik noem Israël een duif". [7]).

---

[6]) Het is van belang te noteren dat CYRILLUS VAN ALEXANDRIË (cfr. KITTEL *TWNT*, sv. περιστερά) het offer van de duif als voorafbeelding ziet van de dood van Christus. Reeds in zijn *Glaphyra in Gen.* (*PG.* 69, 127-128) had hij de offergezindheid van Christus met die van de tortel en de duif vergeleken. Vermits Christus de taak van Israël zal overnemen en zelf het nieuwe Israël tot stand brengt, vinden wij hier dus een bevestiging van onze theorie zoals verder zal blijken.

[7]) Het symbolisme van de duif als symbool van Israël wordt aangegeven of zelfs enigszins uitvoerig besproken in: W. TELFER, a.c. — KITTEL, *TWNT*, sv. περιστερά. — H. SAHLIN, *Studien zum dritten Kapitel des Lukas-evangeliums*, Uppsala, Leipzig, 1949, 101-105. - H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the New-Testament*, London, 1910, 44, 365 vv., 401. - A. FEUILLET, a.c. - R. TOURNAY, *Le Psaume LXVIII et le Livre des Juges*, Rev. Bibl. 70 (1959), 358-368. - G. A. F. KNIGHT, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, Scottish Journ. of Theol., Occ. Pap. N° 1, 1953, 71-73. - STRACK-BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, 124-5. - J. CALES, *Le Livre des Psaumes*, traduit et commenté, I, Paris, 1936[4], 545, 645 v.

Het grote aantal keren, dat de duif in de Joodse literatuur als symbool van Israël beschreven wordt, dwingt ons dit symbolisme met een zekere graad van waarschijnlijkheid te aanvaarden, zolang het tegendeel niet bewezen is. Trouwens de meeste commentatoren wezen reeds op het bestaan van dit symbolisme. Zij oordeelden evenwel, dat het bij het doopselverhaal niet te pas kwam.

## De duif in het Oude Testament

Tenslotte willen wij nog een woord zeggen over de teksten van het Oude Testament, waarin de duif als symbool van het Godsvolk werd vermeld.

Ps. 74, 19: „Geef die U loven niet prijs aan de beesten
En vergeet uw ongelukkigen niet voor altijd".

De Canisiusuitgave heeft hier dus de vertaling van de Septuagint gevolgd. Deze moet echter een andere lezing dan die van de grondtekst voor ogen gehad hebben. Er staat nêphêš tôrêkâ, van uw tortelduif (tôr), terwijl de Septuagint blijkbaar gelezen heeft tôdêkâ, ἐξομολογουμένην σοί, die u loven (tôd). De grondtekst had wel degelijk de duif, als synoniem van het volk, van de ‚ongelukkigen' of de armen van Jahweh.

Ps. 56: Deze psalm draagt het opschrift: „Aan een duif van ver verwijderde terebinthen". Daar hier voor het woord yônâ (duif) in de handschriften geen variante voorkomt, en daar de Septuagint dit woord vertaalt door ὑπὲρ τοῦ λαοῦ zonder dat hier sprake kan zijn van een andere lezing, ligt het voor de hand te besluiten, dat de Joodse vertalers hier een interpretatie aan de grondtekst hebben gegeven, en de duif gewoonweg voor het volk hebben genomen. Sommige teksten moeten zelfs de twee lezingen naast elkaar hebben bewaard, zoals J. CALES [8]) vermeldt: „Louange pour la communauté d'Israël comparée à une colombe silencieuse au temps......". Deze lezing komt voor in de Targum.

Ps. 68, 14: „Nu moogt gij gaan rusten in uw beemden
Zilverwit als de vleugels der duif, met goud overtrokken".

Deze psalm gaat door voor een epos of episch verhaal van het uitverkoren volk. Hij vertelt ons van Gods zegetochten naar de Sion, een loflied tot Jahweh, de Uittocht, het verblijf in de woestijn, het mannawonder, de intocht in het beloofde land. De roemvolle inbezitneming van het land van Kanaän wordt door dit vers 14 bezongen. Israël is nu beladen met roem en buit, met zilver en goud. Dit is de betekenis van deze zilverwitte duif, met zilver en goud beladen [9]).

Osee 11, 11 en het Hooglied werden hoger reeds vermeld in verband met de Midrashim. Volledigheidshalve verwijzen wij nog met G. A. F. KNIGHT [10]) naar het Boek Jonas. Het Hebreeuwse ‚yônâ' betekent evident

---

[8]) J. CALES, l.c. 545.

[9]) Een merkwaardige studie over deze Psalm 68 is verschenen in de Rev. Bibl. van 1959, waarin ook deze interpretatie van de duif wordt voorgestaan: R. TOURNAY, *Le Psaume LXVIII et le Livre des Juges*, Rev. Bibl. 70 (1959), 358-368.

[10]) KNIGHT, o.c. 71 vv.

,duif', maar mag men daaruit besluiten dat deze naam door de auteur van deze profetie als symbool voor het volk van Israël bedoeld was? Deze vraag moet zeker nog verder onderzocht worden. Volgens KNIGHT biedt dit kleine profetisch boekje ons een zeer interessant gegeven om het raadsel van de duif op te lossen. Jonas, dit is Israël, is de weerspannige zoon, die aan de zending, door Jahweh opgelegd, zoekt te ontkomen. Deze zending had precies de verkondiging van Jahweh's glorie aan de heidenen op het oog. Israël werd geroepen en uitverkoren, bemind en verlost, niet voor zich alleen, maar voor gans het mensdom. Israël, de dienaar van Jahweh, moest aan de heidenen de naam van zijn God doen kennen en hun het licht van zijn heerlijkheid brengen (Is. 42, 1-6). De weerspannigheid van het kortzichtige Israël zou in het boek van Jonas op fijnspottende wijze gehekeld worden. Jonas (wij denken Israël) komt aan zijn plicht te kort. De zending lijdt schipbreuk, omdat de gezondene alleen aan zichzelf dacht (Jonas 4, 10). Een andere redder zal moeten komen om de rol van het oude en verouderde, verstarde Israël tot het einde toe te spelen. Christus zal deze nieuwe redder zijn en de verlossing voor allen bewerken. Hij zal het ware licht der volkeren zijn. Volgens KNIGHT zou dan deze unieke zending door de geest in het symbolisme van de duif worden samengevat.

FEUILLET heeft reeds de duif van Osee 11, 11 in verband gebracht met het eschatologisch herstel van het volk van Israël [11]). Als besluit van deze paragraaf over de Osee-tekst, schreef hij: „ils entendent par ,colombe' le peuple d'Israël en tant que choisi par Dieu". In overeenstemming met KNIGHT zouden wij dit beeld kunnen aanvullen als volgt : het volk van Israël, als uitverkoren (en tant que choisi) en met een zending bedacht (boek Jonas), om een licht te wezen voor de volkeren (Is. 42, 6).

De gangbare opinie als zou de vogel het vertrouwde beeld zijn van de geest [12]), wordt aldus minder betuigd in de bijbelse literatuur, dan de Joodse opvatting over de duif als het geliefde en intieme beeld van het volk van Jahweh. Het vertrouwde beeld van de vogel moet niet noodzakelijk afgewezen worden, al laat het de vraag open naar de preciese keuze van de duif, en niet bijvoorbeeld de adelaar van Deut. 32, 11. Trouwens zowel in de christelijke literateur van de eerste eeuwen, als in de afbeeldingen van de katakomben [13]), is de duif zo goed als nooit het symbool van de H. Geest, terwijl zij meermalen als symbool van de Kerk, van Christus en zijn Apostelen wordt voorgesteld. Het is pas met de opkomst van de theologie van de

---

11) FEUILLET, a.c. 535.

12) H. VAN DEN BUSSCHE, *Het Boek der Tekens*, Verklaring van Johannes 1-4, Tielt, 1959, 176.

13) M. MARTIGNY, *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*, Paris, 1889, sv. *colombe*. STRACK-BILLERBECK, o.c. 123: „Die Taube ist in der Rabbin. Literatur mehrfach Sinnbild der Gemeinde Israël. Dasz sie auch als Symbol des Geistes Gottes gegolten habe, läszt sich nur in sehr beschränkten Masze wahrscheinlich machen"; p. 125: „Jedenfals gibt es in der älteren Literatur keine Stelle, in der die Taube klar und deutlich ein Symbol des heiligen Geistes wäre". - W. TELFER, a.c. doet beroep op DOLGER, *Das Fisch-symbol*, p. 55, om zijn mening te staven dat de duif als symbool van de H. Geest nog onbekend is in het midden der vierde eeuw.

Geest, wanneer men omwille van de vermelding van de H. Geest, meer aandacht is gaan besteden aan deze perikoop van de Synoptici, dat het symbolisme duif-geest in de christelijke kultuur is ontstaan. Het vindt dus wel zijn oorsprong in het doopselverhaal, maar het heeft dit laatste niet geïnspireerd, om de eenvoudige reden dat het toen nog niet bestond.

### Interpretaties van het Doopselverhaal

Nu kunnen wij overgaan naar de interpretaties van de tekst. Enkele auteurs zijn ons voorgegaan. Wij kunnen ze evenwel niet altijd tot het einde volgen. Wij kunen niet meer twijfelen aan het bestaan van een symbolisme duif-Israël, zoals boven beschreven. Het symbolisme duif-geest lijkt ons verder weinig kans te maken, daar het wellicht nooit heeft bestaan, noch vóór, noch tijdens Christus' leven. Welke is dan de betekenis van dit symbool bij het doopsel van Christus in de Jordaan?

Reeds in 1928 suggereerde W. TELFER [14]) een oplossing steunend op het symbolisme duif-Israël. Volgens deze auteur zou de duif het speciaal zendingskarakter van het nieuwe Israël symboliseren, namelijk: Christus' zending zou niet berusten op politieke macht, doch enkel en alleen op zijn unieke morele waarde. Om reden van een gemis aan inzicht in de context en de betekenis van het doopselverhaal zelf, kunnen wij deze oplossing niet aannemen.

Tot een veel rijkere conclusie kwam G. A. F. KNIGHT onlangs in zijn *Biblical Approach to the doctrine of the Trinity:* „Op het ogenblik dat Christus zich hoort noemen het licht om de wereld te verlichten, een taak die Israël had afgewezen, zag Hij ook de bevestiging van deze zelfde roeping. Hij zag de H. Geest over zich neerkomen als een duif, zodat de zending van Israël nu boven zijn hoofd bleef rusten, opdat Hij de duif zou zijn, de boodschapper van de misericordia Dei, bestemd voor het ganse mensdom". [15]). Wij hadden graag deze conclusies bevestigd gezien door de evangelieteksten zelf. Doch het raadsel is gebleven. Waar wij vroeger geen raad wisten met de duif, of althans met de betekenis ervan, wordt nu de geest overbodig.

A.FEUILLET zal ons verder helpen naar een volledige oplossing. Steunend op het parallelisme tussen het Pinkstergebeuren en het Doopsel in de Jordaan, ziet hij het symbool van de duif op dezelfde wijze aangewend als de tongen van vuur. De tongen van vuur waren niet de H. Geest zelf, maar wel *het teken* van hetgeen de Geest in de Apostelen bewerkte. Zo werd ook de duif bij het doopsel van Christus begrepen als „le fruit principal de l'irruption de l'esprit: la constitution de l'Israël nouveau, de la communauté parfaite de l'ère de la grâce" [16]).

---

[14]) W. TELFER, a.c.

[15]) KNIGHT, o.c. 73: „He saw the confirmation of that same call. He saw the holy Spirit descend upon him like a Jonah, so that there rested upon his head now the mission of Israel, to be the dove, the messenger of the forgiveness of God, a message, which was meant for all mankind".

[16]) FEUILLET, a.c. 537.

Verder doet FEUILLET beroep op de bruidsthematiek van het Hooglied. De duif zou dan als symbool van Israël, en dus van de bruid van Jahweh, voor de Doper het teken geweest zijn, waardoor deze Christus als de nieuwe bruidegom kon erkennen. „Qui habet sponsam, sponsus est" (Jo. 3, 29). Toch maken wij voor deze uitleg een zeker voorbehoud. Wij hebben bezwaren tegen het gebruik van deze bruidsthematiek als argument, al kan ze later als corrolarium aan de bewijsvoering worden toegevoegd. Wij verkiezen een andere weg. Wij zullen achtereenvolgens de literaire achtergrond, de toepassing op het doopsel van Christus, en de betekenis van de duif in deze context onderzoeken.

Wij gaan uit van het verhaal bij de synoptici (Mt. 3, 16-17; Mc. 1, 10-11; Lc. 3, 21-22). Hun redactie is wezenlijk dezelfde. Drie elementen treden sterk op de voorgrond: de hemelen gaan open (ἀνεῳχθῆναι of σχίζεσθαι); de geest daalt neder (καταβαῖνον) als een duif; een stem uit de hemel is hoorbaar (φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν).

De Evangelisten moeten wel een bepaalde reden gehad hebben om op deze wijze hun katechese op te stellen. Deze verhaaltrant was trouwens niet nieuw, blijkbaar zelfs heel gewoon, te oordelen naar de vele keren dat dit genre in het Oude Testament en in de apocriefe literatuur gevonden wordt. Is. 64, 1 (de LXX plaatst dit vers als slot van hoofdstuk 63): in een gebed vraagt de profeet dat de hemelen zouden uiteenscheuren, om aan de vijanden de naam van Jahweh te doen kennen. Ook nog Ps. 78, 23: „Toch gaf hij de wolken daarboven bevel en ontsloot hij de poorten des hemels (ἀνέῳξεν). Het regende manna als spijs op hen neer......".

Uit deze twee teksten zien wij de hemelen opengaan met een bepaalde bedoeling: in het eerste geval een zending, in het tweede, een uitstorting van messiaanse gaven.

De volgende passages zullen daar echter nog een element aan toevoegen, zoals reeds blijkt uit Ez. 1, 1-4: „In het dertigste jaar op de vijfde van de vierde maand, terwijl ik mij onder de ballingen aan de Kedar-rivier bevond, καὶ ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδον ὁράσεις θεοῦ. πέμπτῃ τοῦ μηνός ..... καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰεζεκιήλ"; en vers 28: „Zo zag ik de *gedaante* van Jahweh's heerlijkheid. En toen ik haar zag viel ik plat ter aarde; en ik *hoorde de stem* van iemand die sprak".

Ezekiëls roeping wordt hem hier in een visioen medegedeeld. De drie wezenlijke trekken van het doopselverhaal komen ook hier voor: nadat de profeet de hemelen heeft zien opengaan, aanschouwt hij in een visioen Gods gedaante, en hoort hij een stem die hem zijn roeping zal bekend maken. Deze roeping is een zending.

Parallel met dit verhaal is het roepingsvisioen van Isaïas (6, 1 vv.). Met eigen ogen mocht Isaïas de troon van Jahweh aanschouwen, en na een engelenvisioen hoorde hij de stem van de Heer die hem tot profeet zou aanstellen.

In het Nieuwe Testament bij de roeping van Nathanaël (Jo. 1, 51), wordt ook naar de open hemel en de engelen van Jahweh verwezen.

In de apocriefe literatuur vinden wij een uitgesproken benadrukken van

dezelfde elementen. In de Apocalypse van Baruch (XXII, 1), in het Testament van Levi (II, 6) en in dat van Juda (XXIV, 2) worden, na een gebed voor de afgedwaalde menigten, de hemelen geopend, van waaruit een stem roept en een bevel medegedeeld wordt. Analoge passages aan deze apocalyptiek staan te lezen in het Testament van Levi (V, 1 en XVIII, 6). De gelijkenis met onze teksten van het doopsel van Christus is zelfs tot in de woordkeuze na te wijzen [17]).

Dit apocalyptisch genre schijnt dus in de literatuur een vaste vorm gekregen te hebben om een bovenaardse roeping te beschrijven. De hemelen die geopend worden of die de profeet ziet opengaan, wijzen volgens V. Taylor [18]) op een uitzonderlijke contactname van God met de mens. De heersende idee dat er een vaste scheidingsmuur tussen hemel en aarde bestaat, heeft in het apocalyptisch genre waarin de hemelen zich openen om Gods gezanten of Gods geest te laten nederdalen, het beeld geschapen, dat de muur wordt doorbroken (σχίζω), of althans dat een deur geopend wordt (θύρας ἀνέῳξεν) [19]).

Wij menen hier een zeer passende achtergrond gevonden te hebben, waardoor het doopsel van Christus in een nieuw perspectief kan gezien worden. De Evangelisten hebben zich letterlijk aan het genre gehouden: apocalyptisch roepingsverhaal, of beter nog roepingsvisioen, waarin een zending wordt medegedeeld, bekend gemaakt of zelfs bekrachtigd (Ap. Baruch XXII, 1; Test. Juda XXIV, 2).

Uit het geheel van de vele kleine details die deze roepingen uittekenen en tot een persoonlijke roeping verheffen, zullen wij het eigen object van de roeping moeten aflezen. Zo zal uit het verhaal van het roepingsvisioen van Christus aan de Jordaan ook zijn specifieke rol en eigen zending voor ons duidelijk moeten worden. Deze bijzonderheden zijn: de tijd van het visioen, de geest, de duif en de allusie op de Servus Jahweh van Is 42, 1-6.

Het visioen heeft plaats bij het begin van het openbaar leven, dit wil zeggen, nauw aansluitend bij het doopsel dat Johannes de Doper toediende

---

17) *Apocalypse van Baruch,* XXII, 1: „Après cela les cieux furent ouverts: voix du ciel: pourquoi te troubler? Il faut terminer ton chemin..." (J. Bonsirven, *La Bible Apocryphe en marge de l'Ancien Testament,* Textes choisis et traduits par -, Paris, 1953).

*Testamentum Levi,* II, 6: Καὶ ἰδοῦ ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ ἄγγελος Κυρίου εἶπε πρὸς με· Λευί, Λευί, εἴσελθε.

*Testamentum Levi,* V, 1: Καὶ ἐν τούτῳ ἤνοιξέ μοι ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ. καὶ εἶδον τὸν ἅγιον ὕψιστον ἐπὶ θρόνου καθήμενον. Καὶ εἶπέ μοι· Λευί, σοὶ ἔδωκα.

*Testamentum Levi,* XVIII, 6-7: Οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ 'Αβραὰμ πρὸς 'Ισαάκ. Καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσετκι καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτόν.

*Testamentum Judae,* XXIV, 2: Καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ ἐκχέαι πνεῦμα εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χαριτὸς ἐφ' ὑμᾶς.

(R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testament of the twelve Patriarchs,* Oxford, 1908).

18) V. Taylor, *The Gospel according to Mark,* London, 1953, 158-162.

19) Vergelijk met Ps. 78, 23.

in de Jordaanvallei, en onmiddellijk vóór de bekoringen in de woestijn. De nadruk valt hierbij op het feit dat de roepingsafkondiging van Jezus *na* het doopsel geschiedt. Het doopsel zelf wordt door Lucas niet beschreven, terwijl het bij Marcus slechts in het voorbijgaan, als een aanleiding staat vermeld: „Toen Hij uit het water kwam, gingen de hemelen open" (Mc. 1, 10). Mattheüs schijnt er wat meer belang aan te hechten, al bewaart hij de anterioriteit van het doopsel aan het visioen.

Waar de synoptici slechts het visioen verhalen als feit, zonder verdere verklaring, vinden wij bij Sint Jan niet het verhaal, maar wel een verklaring ervan, die de Doper in de mond wordt gelegd. Het visioen was er niet zozeer voor Jezus zelf als wel voor de anderen, en op de eerste plaats voor de Doper, en meteen voor al de Joden. Bij de aanvang van zijn openbaar leven was Christus eigenlijk nog aan niemand naar zijn ware wezen bekend, Maria buiten beschouwing gelaten. Johannes de Doper echter heeft van God vernomen, dat hij Christus zal kennen (niet ἐγίγνωσκον, maar ᾔδειν, hetgeen op een bovennatuurlijk geloofsinzicht wijst) [20]) door een teken: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. De Doper zou dus de geest op iemand zien nederkomen, en op die wijze vernemen dat die man de Christus is. Niet aan de duif zou hij dus de Christus erkennen, wel aan de geest. Dit moeten wij zeker handhaven tegen FEUILLET. Anderzijds herkent blijkbaar Sint Jan de Doper de Geest niet door de tegenwoordigheid van de duif. De duif was niet begrepen in het beloofde teken, zoals uit de lezing πνεῦμα καταβαῖνον, zonder περιστερά blijkt. Hij heeft de aanwezigheid van de Geest gezien als een visioen, hetgeen nogmaals uit de ganse context volgt, namelijk dat de hemelen opengaan.

Bij het verklaren van deze tekst is men meestal geneigd geweest het accent verkeerd te leggen. Wellicht beïnvloed door de theologie van het Doopsel, heeft men het rituële doopsel, dat Johannes toediende, en dat de vier Evangelisten slechts als een voorbije omstandigheid in het verhaal inlasten, al te zeer op de voorgrond geplaatst. In feite ligt de bedoeling van dit verhaal elders, zoals blijkt uit Jo. 1, 31: „Opdat Christus in Israël zou geopenbaard worden, daarom kom ik dopen". Bij gelegenheid van dit doopsel zal Christus Johannes de Doper ontmoeten en zo gans het volk. De vier Evangelisten willen dus getuigenis afleggen, dat Christus diegene is die beloofd was. Daarvoor doen zij beroep op dit moment uit Jezus' leven, waarop Hij door de Vader en de Geest in zijn zending wordt bevestigd [21]).

Om de eigen rol, die de Geest in deze gebeurtenis op zich neemt, te achterhalen moeten wij teruggrijpen naar de bovenvermelde apocalyptische roepingsverhalen. In sommige ervan [22]) wordt de Geest uitdrukkelijk vermeld als de onmiddellijke gezant van Jahweh. In het O.T. is het trouwens een veelvuldig voorkomend feit, dat de rua*h* van Jahweh wordt uitgestuurd.

---

20) I. de la POTTERIE, οἶδα *et* γιγνώσκω, *les deux modes de la Connaissance dans le quatrième Evangile*, Biblica 40 (1959), 709-725.

21) I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du Christ*, Etude de Théologie Biblique, Nouvelle Revue Théologique, 90 (1958), 225-252.

22) Cfr. *Test. Levi*, XVIII, 6 en *Test. Judae*, XXIV, 2.

Jahweh roept en vervult de profeten met zijn geest. De rua*h* is er meestal nog gezien als een onpersoonlijke kracht, die van Jahweh uitgaat. In het N.T. en vooral in de passage die ons hier bezig houdt, hebben de Evangelisten eerder een persoonlijke geest op het oog (τὸ πνεῦμα) en Lucas denkt zelfs aan de goddelijke Geest (τὸ ἅγιον πνεῦμα).

Omwille van de literaire verwantschap met de apocalyptische visioenen, waarin telkens een profeet van het volk Gods werd geroepen en in zijn zending bevestigd door de uitstorting van de Geest, kan ook in het doopselverhaal de Geest gezien worden als diegene die naar Christus toekomt als naar de nieuwe profeet. Christus is evenwel niet een gewoon profeet, niet als de velen, die vóór Hem kwamen. Hij is de *beloofde* profeet, de vervulling van eeuwenlang uitzien en verlangen. De Geest zal dus deze uitzonderlijke zending door een heel bijzondere verschijning onderlijnen, door precies als duif neder te dalen. Dit symbool was de meest geschikte uitbeelding van hetgeen de Geest kwam bekrachtigen, namelijk het ware Israël. Zij die zo sterk met hun volk verbonden waren, zullen begrepen hebben, dat Christus, die nu midden onder hen was gekomen, geen andere was dan diegene die zij hadden verwacht. In Christus is hun gespannen verlangen tot werkelijkheid geworden. In Hem is het oude voltooid en het nieuwe begonnen. In Hem is het oude samengevloeid om als het nieuwe uit Hem te ontspruiten. Dit nieuwe Israël staat nu midden onder de omstaanders. Wie zich van Hem afkeert zal geen deel meer hebben aan het volk Gods.

Zoals de Geest het oude Israël in zijn profeten, in zijn koningen en in zijn priesters leidde en richtte, zo zal nu dezelfde Geest Gods het nieuwe Israël, Christus en zijn Kerk leiden. De perikoop over de messiaanse bekoringen, die onmiddellijk op het visioen volgt, wordt trouwens ingezet met de betekenisvolle woorden: „En dadelijk stuwde de Geest Hem weg naar de woestijn" (Mc. 1, 13).

Aldus vertrouwd met de diepere symboliek die in het beeld van de duif verscholen ligt, kunnen wij het best begrijpen, dat de Geest als een duif verscheen en niet als een adelaar bijvoorbeeld. De betekenis van de duif is eigenlijk zeer rijk en wijst in twee richtingen: enerzijds richt zij de aandacht op de specifieke zending die de Zoon Gods op zich gaat nemen, anderzijds verwijst zij naar de blijvende tegenwoordigheid van de Geest in deze zelfde zending. Wij mogen dus de Geest niet denken als los van de duif, zoals de Geest ook verbonden moet blijven met het nieuwe als met het oude Israël.

Deze haast onnoemelijke rijkdom van wat de ziener hier in beeld wou brengen, is enigzins door het woordje כְּ weergegeven. Het is het veelgebruikte woord naast ὅμοιον, en εἶδος om in de apocalyptische literatuur het onbeschrijflijke van het visioen uit te drukken [23]). De hemelse waarheden kunnen slechts bij benadering, in beeld, uitgezegd worden. Het beeld is steeds te zwak, maar het wijst in een bepaalde richting, naar een vermoede, maar niet geziene werkelijkheid. Zo moet o.i. het woordje ὡς, ook in deze perikoop van de evangelies, en wel omwille van de literaire achtergrond,

[23]) Vooral in Ezekiël, Daniël, en het boek der Openbaring.

in deze zin geïnterpreteerd worden. Het Latijnse „sicut" dekt niet helemaal deze inhoud. Meteen blijkt ook dat Christus, als is Hij het nieuwe Israël, toch ook iets totaal anders zal zijn, veel schoner en rijker, dan wat vroeger was.

De H. Geest, doordat Hij nederdaalt als een duif, wijst dus op poëtische wijze de profeet van het nieuwe Godsvolk aan. Nog duidelijker en scherper zal, op verbale wijze, de Vader spreken: „Gij zijt mijn welbeminde Zoon, in wien Ik behagen heb". Dit is een allusie op Is. 42, 1 waar in plaats van υἱος het woord παῖς voorkomt. Ook de Vader verwijst dus naar Israël. De ,Dienaar', niet de lijdende, maar de profeet die gestuurd wordt als licht om de naties te verlichten, en om de volkeren de wet te verkondigen (Is. 42, 1-6.).

Op deze wijze krijgt ieder element van deze perikoop een wel bepaalde betekenis. Het zijn alle kleine bouwstenen van een grote centrale gedachte: de bekrachtiging van de nieuwe profeet van het messiaanse volk Gods. Opgebouwd naar het apocalyptisch roepingsschema, waaraan het zijn grondstructuur ontleende, heeft het verhaal op niet minder originele en kernachtige wijze de paar details weten in te bouwen, die aan het ganse gebeuren een totaal nieuwe kleur en een diepere inhoud wisten te geven.

De centrale gedachte, zoals wij ze in deze scène hebben bepaald, wordt trouwens op vele plaatsen in de eerste hoofdstukken der synoptici hernomen. Wij denken hier aan de allusies op Israël, op zijn koningen en zijn profeten, als bijvoorbeeld in Mt. 2, 6: „......een leider die mijn volk Israël zal regeren", of aan de bekoringen en moeilijkheden die Christus in de woestijn doormaakte (Mt. 4, 1-11, en parall.), en die de typische bekoringen en moeilijkheden zijn die het volk van Israël gedurende veertig jaren had ondervonden in de woestijn [24]). Er is ook nog de zeer sprekende tekst van Osee 11, 1: „Uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen", die geciteerd wordt in Mt. 2, 15. In Osee is het Israël die de zoon genoemd wordt: „Toen Israël nog een kind was, had ik het lief, uit Egypte......", terwijl Mattheüs deze tekst toepast op Christus zelf. Wat vroeger van Israël werd gezegd, wordt nu op Christus toegepast. De voorafbeeldingen in het Oude Testament zijn in Christus tot een volheid van leven en waarheid geworden. En zo zien het ook de evangelisten; zo willen zij Christus aan ons bekend maken.

### Naklanken van deze opvatting in de eerste eeuwen na Christus

Het is een feit dat men reeds zeer vroeg het doopsel van Christus als een „christelijk" doopsel is gaan beschouwen. Toen men echter de diepere en de echte zin van het roepingsvisioen met zijn oudtestamentische ondertonen verloren had, begon men in het „doopsel" van Christus de elementen van een latere traditie terug te vinden. Nochtans bespeuren wij in de vroegste eeuwen nog duidelijk naklanken van het oorspronkelijke zendingskarakter en van het getuigeniskarakter van het „doopsel" van Christus.

---

24) J. DUPONT, *L'Arrière-fond biblique du récit des Tentations de Jésus*, New-Testament Studies, 4 (1957), 287-304. - cfr. A. FEUILLET, a.c. 544.

In het *Martyrium Polycarpi*[25]) lezen wij dat bij diens uitverkiezing en aanstelling tot bisschop een witte duif in een kring van licht boven zijn hoofd werd gezien. Een gelijkaardig verschijnsel vermeldt EUSEBIUS in zijn *Historia Ecclesiastica*[26]). Fabianus werd aangesteld als bisschop van Rome: een duif kwam van boven naar beneden gevlogen en zette zich op het hoofd van de nieuw verkozen bisschop. Eusebius vergeet niet te wijzen op de gelijkenis met wat er met Christus aan de Jordaan geschiedde.

Meer dan een interessante bevestiging van de boven uitgewerkte betekenis van de gebeurtenissen bij de Jordaan willen wij er voorlopig niet in zien. De traditie zou verder onderzocht moeten worden, willen wij tot een vaststaande conclusie en uitspraak komen.

Heverlee-Leuven . J. DE COCK, S.J.

## SOMMAIRE

### Le symbolisme de la Colombe dans les récits du Baptême de Jésus

Il était généralement admis que la colombe des récits évangéliques du Baptême symbolisait le Saint Esprit. Ces derniers mois pourtant, plusieurs études d'éminente exégètes, ont ébranlé notre conviction: ce symbolisme de la colombe ne trouve pas une base assez solide dans les rares passages scripturaires, où l'esprit de Dieu est comparé à un oiseau. Nous croyons pouvoir nous en référer à l'article de A. FEUILLET (cfr. la note 4), dans lequel nous trouvons une critique suffisamment fondée de la plupart des solutions données jusqu'ici.

Il est arbitraire d'invoquer le passage de la Genèse (1, 2) et du Deutéronome (32, 11) pour prouver l'existence d'un rapport symbolique entre l'esprit et la colombe. A la rigueur on y trouverait, en comparant ces deux passages avec les Ps. 104 et 18, l'indice d'une ressemblance entre l'oiseau et l'esprit. D'une colombe il n'est pas question.

D'autre part dans la littérature rabbinique, la colombe se trouve maintes fois attestée comme le symbole courant pour désigner le peuple d'Israël. Nous ne citons que le Midrash du Cantique des Cantiques (93b et 101a) et le Quatrième Livre d'Esdras (V, 24-27).

On connaît egalement les passages de la littérature biblique (Ps. 74, 19; Ps. 56, 1; Ps. 68, 14; Osée 11, 11; Cant. passim) où chaque fois le peuple de Dieu est symbolisé par une tourterelle on une colombe. Le titre du Psaume 56 est particulièrement éloquent surtout dans une paraphrase du Targoum: „Louange pour la communauté d'Israël comparée à une colombe silencieuse..." (note 8). Le chapitre 11 du Prophète Osée nous décrit la restauration eschatologique du peuple élu. La colombe y figure comme le symbole de ce peuple en tant que choisi par Dieu.

Avec G. A. F. KNIGHT nous pouvons encore nous inspirer, pour don-

[25]) In de uitgave van F. DIEKAMP, *Patres Apostolici* II, Tubingae, 1913, 430.
[26]) *H.E.* VI, 29, *PG*. 20, 588.

ner plus de consistance à notre image, du petit Livre de Jonas, dans lequel nous voyons apparaître Y o n a (La colombe) représentant d'Israël, envoyé pour remplir une mission parmi les gentils, mais qui donne preuve de son incapacité foncière à cause de son égoisme et de son chauvinisme étroits. C'est le peuple entier qui s'obstine et fait naufrage.

Ainsi le symbolisme de la colombe s'est façonné, trait par trait, afin de devenir le portrait parfait de ce peuple choisi de Dieu, élu comme prophète ou héraut du saint Nom de Dieu et envoyé dans le monde entier.

L'existence de ce symbolisme est généralement admise, mais reste sans influence dans l'interprétation du récit baptismal. Pourquoi l'esprit est-il descendu comme une colombe? Voilà la question qui, depuis qu'on la pose, n'a pas trouvé de réponse satisfaisante. On n'a pas suffisamment tenu compte du fait que les Evangélistes, qui étaient Juifs, n'ont pas connu la colombe comme symbole du Saint Esprit, tandis qu'il est fort probable, et même tout à fait normal, qu'ils aient connu la colombe comme symbole courant pour désigner le peuple de Dieu. Toujours est-il qu'ils se sont servi de ce symbole sans explication aucune, ce qui prouve qu'ils parlaient le langage commun en utilisant un symbolisme connu de la plupart de leurs auditeurs.

Quelle en était donc la signification? W. TELFER, G. A. F. KNIGHT et A. FEUILLET ont, chacun à leur manière, proposé une solution, partant de ce symbolisme colombe-Israël. La plus heureuse fut sûrement celle de FEUILLET que nous ne pouvons cependant pas suivre jusqu'au bout, ce qui nous oblige à rechercher une nouvelle synthèse.

En lisant les synoptiques, le lecteur est frappé par la ressemblance de style entre les trois récits. Les mêmes éléments structurels, comme l'ouverture des cieux, la descente de l'esprit et la voix d'en haut, sont visiblement apparentés à un genre littéraire fréquemment employé et qu'on retrouve un peu partout dans la littérature apocalyptique (note 17) et même dans les récits de vocation (Is. 6, 1-6; 64, 1; Ez. 1, 1-28; Jo. 1, 51; Apoc. 4, 1; 7, 56; 11, 19; 19, 11; Act. 7, 56).

La plupart de ces textes traitent de la vocation d'un prophète. Et dans la littérature apocalyptique et prophétique ce genre est devenu le schéma normal pour décrire une vocation qui, d'une manière ou d'une autre, est considérée comme surnaturelle. Les cieux ouverts évoquent, d'après V. TAYLOR (note 18), une prise de contact extraordinaire de Dieu avec l'homme.

Les Evangélistes n'ont donc pas trouvé de meilleure structure littéraire pour faire connaître la véritable physionomie et le vrai rôle de leur Maître. Ils ont situé la vision immédiatement après le baptême administré par saint Jean Baptiste, qui avait reçu la promesse de reconnaître le Messie par la descente de l'Esprit. L'Esprit vient donc, comme auparavant lors de la vocation d'un prophète, indiquer et confirmer la vocation d'un nouveau prophète: le Christ. Celui-ci n'est pourtant pas un prophète ordinaire, car il ne trouve pas son égal parmi ceux qui l'avaient précédé. Lui, il est „l'annoncé", dans lequel une attente séculaire trouve son aboutissemnt et son achèvement. L'Esprit divin soulignera l'importance de cet événement par une apparition

évidemment sans précédant: Il descendra comme une colombe parce que ce symbole est l'image la plus appropriée de ce que le prophète devra être: l'Israël nouveau. L'ancien est révolu, le nouveau commence. Dans le Christ, le peuple contemple dorénavant l'accomplissement du passé, de son passé israélite, d'où jaillira désormais la source d'une vie nouvelle, d'un peuple nouveau : l'Eglise. Le „ὡς", fréquemment employé dans cette littérature apocalyptique, comme particule désignant une réalité soupçonnée mais moins connue, est aussi employé dans ce récit baptismal pour faire pressentir combien le chose est étrange et mystérieuse, et pour insinuer que l'on veut dire plus que l'on n'exprime.

Il est donc normal que l'Esprit Saint descend sous la forme d'une colombe et non pas d'un aigle par exemple. Car la signification de la colombe nous oriente vers deux choses: la mission spéciale et unique que le Fils de Dieu va assumer comme Israël nouveau, et la présence permanente de l'Esprit dans cette même mission: la fondation de l'Eglise. Ainsi avons nous constaté qu'au début de notre ère, la colombe était généralement représentée comme le symbole du Christ, des Apôtres et de l'Eglise. Ce n'est que plus tard, quand la théologie chrétienne, en élaborant la doctrine du Saint Esprit, peu soucieuse des traditions rabbiniques, interpréta le récit baptismal d'une façon „chrétienne", qu'on a communément considéré la colombe comme signe du Saint Esprit. Mais de la sorte naquit un symbolisme nouveau inexistant au temps du Christ.

Enfin nous voudrions encore attirer l'attention sur l'idée centrale des premiers chapitres des évangiles synoptiques. Les allusions au peuple d'Israël, à ses rois et ses prophètes, et surtout les tentations messianiques évoquent l'idée de la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre Israël et le Christ: „Ex Aegypto vocavi filium meum" (Mt. 2, 15 et Osée 11, 1). Les figures de l'Ancien Testament sont donc parvenues, dans le Christ, à leur plénitude de vie et de vérité. C'est ainsi que les Evangélistes ont vu le Christ et c'est ainsi qu'ils en témoignent.

# ROND DE CHRONOLOGIE VAN DE PASSIEWEEK [1])

Sinds de vondsten in de woestijn van Juda heeft de kwestie van de Joodse kalender aan belang gewonnen. De schrijfster, assistente aan de Sorbonne, heeft zich in deze materie verdiept en vandaaruit een belangrijke hypotese gebracht met betrekking tot de chronologie van de passieweek. Haar boek en voorstudies [2]) hebben dan ook vele pennen in beweging gezet. Ter informatie van de lezer volgt hier na een weergave van haar stelling tevens een overzicht op de reakties.

Het staat vast dat de Qumran-gemeente een eigen kalender volgde en een verbeten strijd voerde tegen de officiële Joodse tijdrekening. Voor haar valt of staat de godsdienst met deze afwijkende kalender, want die alleen is in overeenstemming met de door God geschapen hemelorde. (Regel der Gemeenschap, Damascus-geschrift e.a.)

De officiële kalender was gebaseerd op het maanjaar en telde 354 dagen met als gevolg en belangrijkste karakteristiek: de feestdagen liggen niet vast in de weekorde.

De Q-kalender gaat uit van het zonnejaar en telt 364 dagen. Hier zijn de feestdagen dus gebonden aan vaste dagen in de week.

Het reeds langer bekende Boek der Jubileeën, voor de Q-bewoners een belangrijk geschrift, stelt de zonkalender voor als de tijdrekening van het oude Israël. Het vertelt de trektochten der patriarchen met een gedetailleerde datering en wil zo aan de heilsgeschiedenis een liturgisch ritme geven. Door een nauwgezette en intelligente studie van deze data heeft de auteur de betreffende kalender voor een belangrijk stuk kunnen rekonstrueren. Daarbij blijkt: alle liturgische feesten vallen op zondag, woensdag of vrijdag met een voorkeur voor de woensdag. Op deze dag vielen b.v. Nieuwjaar (cf. Gen. 1, 14 : de vierde dag schiep God zon en maan, begin van de tijdrekening) en Pasen. Hierbij steunde JAUBERT op de belangrijke suggesties van D. BARTHÉLÉMY die van een andere kant uit reeds tot het besluit was gekomen dat Nieuwjaar en Pasen op woensdag vielen [3]).

---

1) A. JAUBERT, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Etudes bibliques), Parijs, Gabalda, 1957, 14/19, 160 blz., 780 fr.

2) *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques,* Vet. Test. 3 (1953) 250-264.

*La date de la dernière Cène,* Rev. Hist. Rel. 146 (1954) 140-173.

*Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine,* Vet. Test. 7 (1957) 35-61.

*Aperçus sur le Calendrier de Qumrân,* in: *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (Recherches Bibliques IV), Parijs, Desclée, 1959, p. 113-120 (voordracht uit 1957).

3) *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân,* Rev. Bibl. 59 (1952) 199-203.

Typisch voor deze kalender is de afwezigheid van namen: men nummerde dagen en maanden. Getallendata zijn ook in het oude testament niet vreemd en komen daar vooral in de priesterlijke overlevering voor. Onderzoek wijst uit dat ook hier een voorkeur heerst voor zondag, woensdag en vrijdag en niet alleen in de hexateuch maar ook in andere boeken die duidelijk priesterlijke invloeden hebben ondergaan (Kron., Ezekiël). JAUBERT komt tot de konklusie dat deze kalender een traditie uit het priesterlijke milieu vormt. Over zijn ouderdom durft zij niet meer zeggen dan dat de officiële tijdrekening van jongere datum moet zijn. Was deze misschien door Babylonische en hellenistische aanpassingen (vgl. de Babylonische namen en Dan. 7, 25) ontstaan uit die oudere kalender welke zich tenslotte slechts in de liturgie van een geïsoleerde gemeenschap kon handhaven?

Nu is het bekend dat de kristelijke eredienst al heel vroeg de zelfde weekdagen, woensdag en vrijdag, als vastendagen koos en deze werden spoedig met Jezus' lijden in verband gebracht. Voorts plaatsen enige kristelijke geschriften met sterk Joodse inslag hun verhalen uit de heilsgeschiedenis ook op zondag, woensdag of vrijdag (in de trant dus van Jubileeën), met een voorkeur nu voor de vrijdag waarbij vaak typologieën gevormd worden die men slechts vanuit de passie kan begrijpen. Tenslotte gaat ook de strijd om de paasdatum over de keuze tussen een vaste weekdag en een dag van de maand. Daarom besluit JAUBERT dat het Joodse milieu waarin het kristendom ontstond, die oude, niet officiële kalender gebruikte (of misschien een kompromisvorm gezien enige „lunaire" elementen in de kristelijke tijdrekening). In dat geval moest voor Jezus en zijn leerlingen het paasfeest onveranderlijk op een woensdag vallen en daarmee zijn we gekomen aan haar eigenlijke hypotese: in het jaar van Jezus' dood viel de 15e nisan officieel op zaterdag (Jo. 19, 31), maar volgens de oude priesterkalender op de woensdag van de zelfde week. Jezus volgde de laatste tijdrekening en nuttigde het paasmaal dus op dinsdagavond zodat de synoptici in het kader van hun teologische visie zijn laatste avondmaal terecht het paasmaal kunnen noemen (Mt. 26, 17-19; Mk. 14, 12-16; Lk. 22, 7-13). Maar even terecht mag Johannes (18, 28; 19, 14. 36) op grond van de officiële telling Jezus' offerdood in verband brengen met de slachting van het paaslam. Daarmee kan een klassiek dispuut tot opheldering zijn gekomen.

Belangrijke steun voor haar veronderstelling vindt JAUBERT in de patristische overlevering volgens welke Jezus dinsdagavond het paasmaal heeft gevierd, in de daaropvolgende nacht werd gearresteerd en na een proces van twee dagen op vrijdag werd gekruisigd. Deze chronologie van de passieweek treffen we aan in de Didascalia, bij Victorinus van Pettau († 304) en bij Epiphanius († 403). Interne kritiek van het eerste geschrift wijst uit dat dit tijdschema oud erfgoed is, belangrijk ouder dan de samenstelling van het boek (begin derde eeuw). Het stamt bovendien uit een Joods-kristelijk milieu waarin priesterlijke invloeden niet vreemd waren. Een veelzeggend gegeven. — Van de andere kant verschijnen getuigenissen die het laatste avondmaal op donderdag plaatsen, pas tegen 165 en uitsluitend

naar aanleiding van het zelfde exegetische dispuut waarin JAUBERT een oplossing wil brengen, nl. de tegenspraak tussen synoptici en Johannes. De chronologie die men tot nu toe heeft aanvaard, is dus zelf een verklaring gegroeid uit deze kontroverse.

Nu kan men zich afvragen waarom dan in de evangelies ieder spoor van de voorgestelde passie-indeling ontbreekt. Nauwkeurige ontleding evenwel van de lijdensverhalen brengt volgens JAUBERT zo veel gebeurtenissen met tussenpozen en voorbereidingen aan het licht dat men de tegenwerping kan maken hoe dit alles kon plaats hebben in één nacht en één ochtend. Ook een andere klassieke moeilijkheid, hoe passen de episoden door de verschillende evangelisten verteld in elkaar, vindt een redelijke oplossing in het voorgestelde tijdschema. Daar komt nog bij de bekende bepaling uit het Joodse strafrecht: een doodstraf mag niet voltrokken worden op de dag van het vonnis en daarom kan de veroordeling niet plaats vinden daags voor een feest of sabbat, dagen waarop men geen exekuties mag verrichten.

Dat de evangelies een uitdrukkelijke herinnering aan deze chronologie verloren hebben, wordt begrijpelijk als men bedenkt dat de oudste verkondiging biografisch niet geïnteresseerd was. Bovendien verliet de katechese al vroeg Palestijnse bodem en kwam in milieus terecht die de Joodse gebruiken slecht kenden.

Thans volge een overzicht van de indeling van de passieweek die JAUBERT voorstelt.

| | |
|---|---|
| Zaterdag: | zalving te Bethanië (Jo. 12, 1 zes dagen voor het officiële paasfeest). Vgl. Mt. 26, 6-13; Mk. 14, 3-9 die haar schijnen te verplaatsen naar de goede week. |
| Zondag: | intocht in Jerusalem (Jo. 12, 12 de volgende dag). Mt. 21, 1-9; Mk. 11, 1-10; Lk. 19, 28-38.<br>'s avonds keert Jezus terug naar Bethanië (Mt. 21, 17; Mk. 11, 11). |
| Maandag: | (Mk. 11, 12 de volgende dag) Jezus verlaat Bethanië, vervloekt de vijgeboom (Mk. 11, 12-14) en verlaat 's avonds de stad (Mk. 11, 19). |
| Dinsdag: | (Mk. 11, 20 de volgende morgen) de vervloekte vijgeboom; voorbereiding van het paasmaal volgens de oude kalender (Mt. 26, 17 parr.).<br>'s Avonds (Mt. 26, 20; Mk. 14, 17) laatste avondmaal.<br>'s Nachts gevangenneming van Jezus. Hij wordt gevoerd naar de hogepriester (Mk. 14, 35; Lk. 22, 54), d.w.z. naar Annas (Jo. 18, 13).<br>Bij het kraaien van de haan naar Kaïfas (Jo. 18, 24). |
| Woensdag: | eerste zitting van het Sanhedrin (Mt. 26, 59-66; Mk. 14, 55-64; volgens Lk. 22, 66-71 in de ochtend).<br>Versmadingen (Mk. 14, 65).<br>'s Nachts in de gevangenis van de Joden. |

Donderdag: tweede zitting van het Sanhedrin voor het vonnis (Mt. 27, 1; Mk. 15, 1).
Onmiddellijk naar Pilatus (Mt. 27, 2; Mk. 15, 1; Lk. 23, 1; Jo. 18, 28).
Naar Herodes (Lk. 23, 2-6).
's Nachts in de gevangenis der Romeinen.

Vrijdag: opnieuw voor Pilatus (Lk. 23, 13).
Geseling, veroordeling (Mt. 27, 15-31; Mk. 15, 6-20; Lk. 23, 17-25; Jo. 19, 1-16).
Kruisiging.

Volgens de drie delen waarin JAUBERT haar boek opbouwt, te weten de rekonstruktie van de zonkalender, de patristische overlevering betreffende het laatste avondmaal op dinsdag en de chronologie van de passieweek in de evangelies, willen we de reakties groeperen.

Reeds op de eerste twee voorstudies van JAUBERT kwam een gezagvolle instemming van E. VOGT in verschillende tijdschriften, waaronder een uit ons taalgebied [4]).

In het zelfde jaar waarin haar boek verscheen, publiceerde J. MILIK recente kalenderfragmenten uit grot 4 te Qumran [5]). Deze vondst bevestigde de kalenderrekonstruktie, aldus VOGT in een kommentaar hierop [6]), en liet inderdaad de mogelijkheid open dat in het jaar van Jezus' dood het Esseense paasmaal op dinsdagavond viel en het officiële op vrijdagavond.

Op het eerste artikel van JAUBERT kwam een belangrijke aanvulling van J. MORGENSTERN [7]), een specialist in kwesties betreffende de Joodse kultus en feestkalender. Israël heeft volgens hem minstens drie verschillende kalenders gekend. De oudste, de pentakontadische, komt in hoofdzaken overeen met die van Jubileeën en is geheel gebouwd op het getal 7. Salomon voerde de in Tyrus gebruikelijke zonkalender in zoals hij ook zijn tempel naar Phoenicisch model bouwde. Enige tijd na de ballingschap lanceerde de priesterlijke hervorming de maankalender. Maar onder al die veranderingen bleef de oude, pentakontadische voortbestaan, vooral bij het landvolk (het was immers de oude kalender van het landbouwende Kanaän) en in sektarische milieus. We vinden hem terug in Jubileeën, in het ritueel der Samaritanen en in de kultus der Galileeërs uit Jezus' tijd. Deze studie breekt JAUBERT's passiechronologie in zover af als hij van mening is dat Nieuwjaar en dus ook Pasen in de kalender van Jubileeën op dinsdag vie en niet op woensdag. In haar derde voorstudie komt JAUBERT op deze

---

[4]) Bibl. 36 (1955) 408-413; Christus no. 11 (1956) 413-421; H. Land n.s. 9 (1956) 33-37,130.

[5]) Suppl. to V.T. IV, Leiden, 1957, p. 24-26. vgl. van de zelfde schrijver: *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Parijs, Du Cerf, 1957, p. 70-74.

[6]) Bibl. 39 (1958) 72-77.

[7]) *The Calendar of the Book of Jubilees, its origin and its character*, Vet. Test. 5 (1955) 34-76. Hierin wordt verwezen naar vroegere publikaties van MORGENSTERN op dit gebied.

kwestie terug: volgens haar plaatst MORGENSTERN een schrikkeldag foutief en komt daardoor tot een afwijkende uitkomst [8]).

In het algemeen heeft de kritiek zich niet veel bezig gehouden met deze kalenderrekonstruktie. Des te meer valt het op dat voor K. G. KUHN [9]) juist dit resultaat op losse schroeven komt te staan omdat JAUBERT een wezenlijk onderdeel over het hoofd zou zien. De Esseense kalender moet in 60 jaar 75 dagen zijn vooruitgelopen op het zonnejaar. Aangezien de Joodse feesten aan jaargetijden gebonden waren, zal dit zonder een schrikkelperiode tot grote verwarring aanleiding hebben gegeven. Maar niets wijst op een dergelijke aanpassing. Verder is alleen voor de vroegste tijd van de Q-gemeente (150-100 v. K.) bewezen dat deze zonkalender werkelijk in gebruik was. Het is dus even goed mogelijk dat hij wegens onbruikbaarheid werd afgeschaft als dat hij heeft voortbestaan tot in Jezus' tijd. Voor KUHN hangt de hele hypotese in de lucht zolang dit punt niet opgehelderd wordt.

Een kwestie die nauw samenhangt met het kalendergebruik, wordt door P. BENOIT aangesneden [10]). Eenmaal aangenomen dat deze rekonstruktie van de Q-tijdrekening juist is (hetgeen hem aannemelijk voorkomt), rijst de vraag naar de relaties tussen Jezus en Qumran. Volgens BENOIT zijn Esseense invloeden op Jezus zelf zeer moeilijk aan te tonen. Wat men in de evangelies en met name in Mt., op kontakten met de Esseniërs wil terugleiden (en trouwens in het algemeen sterk Semitisch gekleurde elementen), zijn niet noodzakelijk archaïsmen maar kunnen ook komen uit latere Joodskristelijke milieus. Esseense invloeden zijn duidelijker aan te tonen in de verdere ontwikkeling van het kristendom, reeds bij Paulus en Johannes maar vooral in bepaalde kringen uit de eerste en tweede eeuw. — Bovendien, alle evangelies tonen Jezus loyaal tegenover het officiële Jodendom en zijn kultus. Hoe dan te verklaren dat Hij in een belangrijke aangelegenheid als de liturgische vieringen sektarische gebruiken zou volgen?

Tot zover de reakties op de teruggevonden kalender en mogelijk gebruik daarvan door Jezus.

Een tweede kwestie vormt de patristische traditie dat Jezus op dinsdagavond het paasmaal genuttigd heeft. In een bespreking van JAUBERT's voor-

---

8) In dit dispuut mengde zich ook G. OGG met het betoog dat een kritische vergelijking van de getallendata in Jubileeën de plaatsing van Nieuwjaar en Pasen zowel op dinsdag als op woensdag mogelijk maakt (Nov. Test. 3 (1959) 149-160). In het zelfde tijdschrift kwam hierop een antwoord van N. WALKER die het argument van OGG ontzenuwde (ibd. 317-320).

Wat deze bijbelse kalenders betreft, zij tenslotte nog verwezen naar:

— R. DE VAUX, *Hoe het oude Israël leefde. De instellingen van het Oude Testament*, Roermond, Romen, 1960, p. 315-342 (tijdsindeling) en p. 380-400 (bibliografie). — DE VAUX acht het onzeker of de Q-kalender in verband staat met „een oude priesterlijke kalender waarvan men de invloed in een redactie van de pentateuch zou menen te vinden" (p. 333).

— J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, diss. Leiden, Leiden, Brill, 1959. Van dit boek konden wij nog geen inzage hebben. Een gunstige recensie verscheen in Biblioth. Or. 17 (1960) 69-71 (S. HOOKE).

9) *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 5. Der essenische Kalender*, Theol. Litz. 85 (1960) 654-658.

10) Rev. Bibl. 65 (1958) 590-594.

studies wijst J. DELORME [11]) reeds op de noodzaak nauwkeuriger na te gaan welk verband er bestaat tussen de wekelijkse vasten op woensdag en vrijdag en de passieviering. Terecht, lijkt ons, kan men zich afvragen: koos de liturgie deze dagen omdat er een traditie leefde dat Jezus op woensdag gevangen was genomen of werd een bestaande praxis ecclesiae, deze vasten, later in verband gebracht met Jezus' lijden zodat de chronologie van de Didascalia e.a. een rechtvaardiging is voor deze liturgische praktijk? Voor de eerste veronderstelling pleit zeker niet Didache 8, 1: „Uw vasten moet niet zijn met de schijnheiligen (Farizeeërs). Zij toch vasten de tweede en de vijfde dag van de sabbatweek, maar vast gij de vierde en de zesde". Ook voor J. JEREMIAS is dit de reden waarom hij JAUBERT's stelling slechts „fantastisch" kan noemen [12]). Hij beschouwt de betreffende patristische traditie als een kunstmatig bouwsel zonder historische waarde en verwijst daarvoor naar K. HOLL [13]). Bovendien toonde B. LOHSE [14]) aan dat de vastenpraktijk op woensdag en vrijdag oorspronkelijk het karakter droeg van plaatsvervangende boete voor Israël en pas later in verband kwam te staan met Jezus' lijden [15]).

Ook X. LEON-DUFOUR [16]) vindt het zeer twijfelachtig of de chronologie van de Didascalia inderdaad uit een oude overlevering stamt omdat we nergens in de Kerk van de tweede eeuw een polemiek tegen deze afwijkende tijdrekening vinden. Zouden figuren uit zo verschillende milieus als Clemens van Alexandrië, Irenaeus, Hippolytus en Apollinaris van Hiërapolis die allen de klassieke chronologie veronderstellen, deze vreemde traditie stilzwijgend zijn voorbijgegaan?

Deze kwestie zal spoedig nog veel meer aandacht krijgen wanneer het boek van A. STROBEL verschijnt dat hij in een voorstudie heeft aangekondigd [17]). De auteur meent te kunnen aantonen dat de chronologie van de Didascalia zijn bestaan ontleent aan het streven in de Syrische kerk om twee liturgische tradities waarvan de een de paasdatum volgens een maankalender, de ander volgens een zonkalender berekende, tot eenheid te brengen. Deze overleveringen bezaten ieder hun eigen vastendag, de vrijdag en de woensdag. Om in de praktijk der gemeenten uniformiteit te brengen werd een passiechronologie ontworpen die een fundament bood voor twee vastendagen. — Deze solaire paasberekening uit de Syrische kerk zou dan teruggaan op een Esseense kalender waarin de 17e nisan van het 12e jaar (uit een cyclus van 28 jaar) samenvalt met de 14e nisan vol-

---

[11]) L'ami du clergé 67 (1957) 218-221; 229-232.

[12]) Journ. Theol. Stud. n.s. 10 (1959) 131-133; *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960³, p. 18v.

[13]) *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*, Festgabe Adolf Jülicher, Tübingen, 1927, p. 159-189.

[14]) *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1953.

[15]) De bezwaren van JEREMIAS worden gedeeld door P. BENOIT en G. OGG in hun reeds vermelde kritiek. Bij deze laatste vindt men een zeer gedetailleerde analyse van deze patristische overlevering.

[16]) Rech. Sc. Rel. 48 (1960) 489-495.

[17]) *Der Termin des Todes Jesu*, Zeitschr. nt. Wissensch. 51 (1960) 69-101.

gens de maankalender en deze datum zou volgens onze tijdrekening 7 april 30 zijn. Met verwerping van de studies van LOHSE en JEREMIAS aanvaardt Strobel alleen de chronologie van het vierde evangelie: het laatste avondmaal viel op 13 nisan. De quarta-decimanen rekenden naar laat-joods voorbeeld op de terugkomst van de Messias in de passanacht en hebben in hun hooggespannen eschatologische verwachting de viering een dag verschoven, naar de 14e nisan. De synoptische chronologie — waarop zij zich later gaan beroepen ofschoon het vierde evangelie uit hun milieu stamt — is opgezet naar de bestaande liturgische praktijk. — De auteur meent dat de resultaten van zijn studie in overeenstemming zijn met de gegevens van de astrologie, de vormkritiek der evangelies en de patristische overleveringen. In zijn artikel kan hij niet alle materiaal leveren. Wij zien dus uit naar zijn boek dat de hypotese van JAUBERT mogelijk kan elimineren.

Een ander onderdeel uit het patristisch argument wordt in twijfel getrokken door P. SKEHAN [18]), ofschoon hij overigens de stelling wel wil aanvaarden. JAUBERT betoogt dat in de geijkte formules „de nacht waarin Hij werd overgeleverd" (1 Kor. 11, 24; Hipp. Trad. Ap. 4; Const. Ap. 8, 12) en "qui pridie quam pateretur" uit de liturgie niet gesproken wordt van sterven of kruisiging juist omdat dit twee dagen later plaats vond. „Lijden", aldus SKEHAN, wordt echter vaker gebruikt als technische term voor sterven (Hand. 17, 3; symb. v. Nicea) zodat men niet kan argumenteren vanuit dit woordgebruik [19]).

De derde kwestie die door de kritiek werd aangesneden, is de nieuwe indeling van de passieweek in de evangelies. E. TROCME merkt al terloops op dat deze hem „een beetje naïef" voorkomt [20]). Inderdaad, deze kwestie is natuurlijk al oud; van alles is geprobeerd om tot een verantwoorde oplossing te komen en misschien heeft JAUBERT zich onvoldoende rekenschap gegeven van alle tenants et aboutissants. — Uitvoerig werd dit punt besproken door P. GAECHTER [21]). Allereerst leidt volgens hem de stelling van JAUBERT tot de onwaarschijnlijke gevolgtrekking dat Jezus een paasmaal zonder paaslam genuttigd heeft, want men kan niet aannemen dat de tempelpriesters om gebruikers van een afwijkende liturgische kalender te gerieven reeds dinsdag (voor hen dus de 11e nisan) lammeren gingen slachten. Ook voor OGG is dit een moeilijkheid [22]). — Vervolgens: enige voordelen van de nieuwe chronologie zijn in werkelijkheid nadelen. Een proces van twee en een halve dag houdt geen rekening met de haast die de Joodse leiders uit angst voor een volksopstand moesten betrachten. — Of de genoemde bepalingen uit het Joodse strafrecht in die tijd al van gelding

---

18) Cath. Bibl. Quat. 20 (1958) 192-199.

19) Zelfde uitleg van dit woord bij W. BAUER *Wörterb. N.T.* s.v. πάσχω en bij W. MICHAELIS *Theol. Wörterb. N.T.* V, 903-923.

20) Theol. Zeitschr. 14 (1958) 459-460.

21) Zeitschr. k. Theol. 80 (1958) 555-561.

22) Daarentegen ziet H. HAAG, Dict. Bible Suppl. VI (1960) col. 1146v. („*Paque*") er geen bezwaar in dat Jesus een maaltijd zonder ritueel geslacht lam of überhaupt zonder paaslam genuttigd zou hebben omdat dit feit niet relevant zou zijn voor de instelling van eucharistie.

waren, is zeer de vraag. Bovendien, zou Kaïfas bij de noodzaak van een snel vonnis niet bereid zijn geweest daaroverheen te stappen?[23]). Terwijl JAUBERT betoogt dat er voor de Joodse leiders alles aan gelegen was het proces de schijn te geven van een wettig vonnis door de Joodse overheid, toont GAECHTER aan dat het voor hen veel belangrijker was de schijn te wekken dat de veroordeling een Romeinse beslissing was. — Vanuit deze achtergronden die pleiten voor de traditionele chronologie, vinden de door JAUBERT gesignaleerde moeilijkheden even goed een verklaring. Voor een gedetailleerde informatie verwijzen we de lezer naar genoemde recensie. Ook op dit punt sluiten BENOIT en OGG in hun kritiek aan. De chronologie van de evangelies, aldus eerstgenoemde, is zeer houdbaar mits men haar verstandig interpreteert. Het laatste avondmaal viel werkelijk op donderdag. De liturgische oorsprong van deze overlevering schonk er het karakter van een paasmaal aan ofschoon het slechts een anticipatie kon zijn, maar teologisch volkomen terecht omdat aan dit maal een nieuwe rite werd ingesteld ter vervanging van de oude.

Tenslotte de vraag: is het verklaarbaar dat de evangelies de herinnering aan het langere tijdschema verloren hebben? Reeds GAECHTER wijst op het feit hoe de overlevering dat het proces één nacht en één dag geduurd heeft, unaniem van alle evangelisten is. Men moet wel zeer zware argumenten uit de traditie kunnen aanvoeren om die te mogen ontkennen. Volgens BENOIT beroept de schrijfster er zich ten onrechte op dat de oerkatechese zich niet interesseerde voor de chronologie want het gaat hier niet om een kunstmatige samenvoeging van losse episoden: de samenhang en het verloop der gebeurtenissen zal van meet af aan mede zijn overgeleverd. Hiertegenover komt M. BLACK[24]) met een interessante bijdrage om de hypotese van JAUBERT juist op dit punt te staven. Hij wijst op het procédé van „teleskopie" bij Markus, die hierin gevolgd wordt door de andere synoptici. Daaronder verstaat hij de verhaaltrant die gebeurtenissen samensmelt en daardoor het geheel in verkorte vorm brengt. Dat Mk. dit doet niet alleen bij het openbare leven van Jezus maar ook in zijn bericht over de Goede Week, toonde T. W. MANSON aan[25]). BLACK demonstreert het in het eigenlijke passieverhaal door de chronologie van Mk. te vergelijken met de eigen bron die Lk. gebruikt zou hebben (de in Engeland nogal geliefde „proto-Luke theory"). Dit teleskopisch procédé is dan natuurlijk het zelfde als wat JAUBERT noemt „la loi de compression et de réduction des analogues" (p. 133), tengevolge waarvan de twee ondervragingen bij Annas en Kaïfas tot één

---

[23]) Ook JOSEF BLINZLER is van mening dat alles wat men in deze procedure, vanuit de humane beginselen der Misjna gezien, onwettig zou moeten noemen, toch in overeenstemming is met het toentertijd geldende Sadduceese recht. *Der Prozess Jesu*, Regensburg, Pustet, 1955², p. 98-115. *Qumran-Kalender und Passionschronologie*, Zeitschr. nt. Wissensch. 49 (1958) 238-251.

[24]) *The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper*, in: New Testament Essays, Studies in memory of T. W. Manson, ed. A. HIGGENS, Manchester University Press, 1959, p. 19-34.

[25]) *The Cleansing of the Tempel*, in: Bulletin of the John Rylands Library 33 (1951) 271-282.

samenvallen bij Mk. en Mt., de twee bijeenkomsten van het Sanhedrin tot één bij Lk., en de twee verschijningen voor Pilatus tot één bij Mk. en Jo. En juist deze inkorting van het lijdensverhaal volgens voor de hand liggende literaire wetmatigheden maakte de langere tijdsduur van twee en een halve dag zinloos. Zo is het begrijpelijk dat de „eigenlijke" chronologie van de passieweek uit de evangelies verdwenen is [26].

Tenslotte wijst BLACK erop dat men algemeen in het laatste avondmaal van het vierde evangelie enige paasmaal-elementen erkent. Meestal beschouwt men die als echo's uit de synoptische overlevering. Zou men er ook niet uit kunnen besluiten dat Jezus en zijn leerlingen het paasmaal inderdaad niet op de officiële 14e nisan genuttigd hebben?

De lezer zal ons gelijk geven wanneer wij een afsluitend oordeel over de nieuwe chronologie een moeilijke opgave vinden. Eén ding staat voor ons vast. De rekonstruktie van de kalender die ten tijde van het nieuwe testament in gebruik moet zijn geweest en waarvan wij veel sporen vinden in kanonische en niet-kanonische geschriften, is het meest solide hoofdstuk uit JAUBERT's werk. Daarmee reeds heeft zij belangrijk werk verricht.

Of Jezus deze tijdrekening gevolgd heeft, achten wij op ernstige gronden voor niet meer dan mogelijk. Nader onderzoek is nodig. Bestaat er werkelijk kontinuïteit tussen de Joodse, priesterlijke kalendertraditie en het kristelijk gebruik om op woensdag en vrijdag te vasten? Verder, of de chronologische traditie van Didascalia e.a. historische waarde heeft, is op zijn minst dubieus. Tenslotte zal de aandacht zeker ook moeten uitgaan naar een verantwoording die rekening houdt met de geschiedenis van de evangelische teksten. Behalve door BLACK is dit nog niet gebeurd.

Maastricht W. BEUKEN, S.J.

---

26) Op de zelfde wet van inkorting wijst WALKER (in zijn reeds geciteerde antwoord aan OGG), nu voor de mondelinge traditie en voor de liturgie.

# CARITAS EN ZONDE BIJ SINT THOMAS

## II. CARITAS ALS PARTICULIERE OPTIE VOOR GOD EN DAGELIJKSE ZONDE

In de vorige aflevering van dit tijdschrift mochten wij een artikel publiceren waarin wij de verhouding tussen caritas en doodzonde bij Sint Thomas onderzochten aan de hand van een minutieuze tekstanalyse. De theologische benadering van de doodzonde vanuit de caritas die wij in dat artikel hebben weergegeven vormt de achtergrond waartegen de opvatting van Sint Thomas over de verhouding tussen caritas en dagelijkse zonde meer reliëf krijgt. Samen met het vorige artikel vormt deze positieve studie over de dagelijkse zonde bij Sint Thomas een theologische benadering van de zonde in zijn beide verschijningsvormen vanuit de caritas.

De behandeling van de dagelijkse zonde loopt bij Sint Thomas parallel aan zijn behandeling van de doodzonde. De indeling van dit artikel is dan ook dezelfde als die van onze eerste bijdrage. De dagelijkse zonde geeft immers gestalte aan de *onvolmaakte* verschijningsvorm van de actuele zonde. Daarmee is reeds gegeven dat hij iedere formulering van de doodzonde (*contra* caritatem; *contra* virtutem; *contra* legem correlatief met: *privatio* caritatis; *privatio* virtutis; *privatio* legis) van de ene kant moet ontkennen en van de andere kant toch gedeeltelijk moet erkennen. In deze gedeeltelijke erkenning geeft hij dan het wezenlijke van de dagelijkse zonde. Ook in de dagelijkse zonde is een zeker 'contra' geïmpliceerd en parallel daaraan een zekere schuldige afwezigheid van de genade en de caritas. Het zal echter zaak zijn aan de hand van een analyse van de teksten meer inhoud te geven aan dit 'een zeker contra' en 'een zekere schuldige afwezigheid'. Wij beginnen nu te onderzoeken in hoeverre er sprake kan zijn van een zekere afwezigheid van de caritas bij de dagelijkse zonde.

### a. Caritas en dagelijkse zonde: de schuldige afwezigheid van de caritas in actu en niet in habitu

Eerst zullen wij in een aantal teksten zien dat Sint Thomas ten stelligste ontkent dat de dagelijkse zonde bestaat in een beroving van de caritas of de genade. Ofschoon zijn formulering nogal varieert klinkt toch overal duidelijk het grondthema door dat noch de caritas noch de genade plaats moet maken voor de onvolmaakte vorm van de actuele zonde.

Over de verhouding tussen de dagelijkse zonde en de daarmee corresponderende straf lezen wij in een aantal parallelle plaatsen dat de dagelijkse zonde, in tegenstelling met de doodzonde, niet eeuwig wordt gestraft, omdat de dagelijkse zonde niet berooft van de genade [1]).

---

[1]) II Sent 42 1, 5 sol.: „Peccatum vero veniale... neque gratiam privat: et ideo non debetur sibi poena aeterna..."

Zestien jaar later vinden wij diezelfde gedachte nog onveranderd terug in QDM [2]).

De reden waarom in de dagelijkse zonde geen schuldige afwezigheid van de genade geïmpliceerd is, vindt hij in het feit dat dagelijkse zonde en genade niet onderling tegengesteld zijn [3]).

Genade en dagelijkse zonde kunnen samen bestaan in eenzelfde subject. Zijn motivering is stringent: als de genade zonder meer de dagelijkse zonde zou wegnemen dan zou dagelijkse zonde en genade niet kunnen samen bestaan in eenzelfde subject. Maar de genade kan de dagelijkse zonde bij zich verdragen [4]).

De formulering 'genade *zonder meer*' geeft echter al enige nuance aan. Dat biedt ons een gerede gelegenheid om Sint Thomas nadere uitleg te vragen van deze nuance.

*1. Genade-habitus als ontisch gegeven en dagelijkse zonde*

In de dagelijkse zonde wordt de zondaar niet beroofd van de genade omdat er geen tegenstelling is tussen dagelijkse zonde en genade. Is deze genade te verstaan in ontische zin of moet die genade dynamisch worden verstaan? Met 'genade zonder meer' bedoelt Sint Thomas hier kennelijk: de genade 'in habitu' en niet de genade die overgaat tot een particuliere daad van caritas. Dit zegt hij met evenveel woorden in QDM [5]).

Dat hij hier met 'genade zonder meer' het ontisch aspect van de genade bedoelt en niet het dynamisch aspect blijkt uit het feit dat de genade naar haar dynamisch aspect (gratia prout exit in actum caritatis) wél tegengesteld is aan de dagelijkse zonde. Daardoor immers wordt de dagelijkse zonde juist uitgesloten [6]). Wij zijn hier een belangrijk element van de dagelijkse zonde op het spoor. De genade kan zich actueren in caritas als grondhouding en ook in een particuliere caritas-daad. Dit laatste echter niet zonder de caritas als grondhouding. Een particuliere caritasdaad is tegengesteld aan de dagelijkse zonde en doet ze verdwijnen. Indirect is de dagelijkse zonde dan ook tegengesteld aan de caritas als grondhouding. Als Sint Thomas dus zegt dat de dagelijkse zonde niet tegengesteld is aan de 'genade zonder meer' en deze niet wegneemt dan bedoelt hij de genade naar haar ontisch aspect. Dan wordt ook een op het eerste gezicht paradoxale uitdrukking begrijpelijk als deze: de dagelijkse zonde neemt de genade niet

---

2) QDM 7, 10 c: „Veniale autem peccatum... non meretur poenam aeternam... quia non privat gratiam." - Zie ook QDM 7, 1 ad 24.

3) II Sent 33, 2, 1 ad 2: „...quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur: ...hoc est... inquantum decedens in veniali tantum gratiam habet..."

4) IV Sent 16, 2, 2, ql 2 sed contra: „...si gratia sine aliquo adjuncto peccatum veniale remittere posset, gratia secum veniale non compateretur. Sed compatitur secum veniale."

5) QDM 7, 11 ad 9: „Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum."

6) T.a.p.: „Remittitur... veniale... virtute gratiae... prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum." - Eenzelfde onderscheid maakt Sint Thomas bij de moeilijkheid dat een *daad* van doodzonde niet kan tegengesteld zijn aan de *habitus* van de caritas. Vgl. 102 van ons vorig artikel in dit tijdschrift.

weg maar wordt wel zelf weggenomen door de genade [7]). De eerste keer betekent daar 'gratia' de genade zonder meer, de genade naar haar ontisch aspect; de tweede keer de genade naar haar dynamisch aspect. De dagelijkse zonde doet de genade naar haar ontisch aspect niet verloren gaan [7]) en [8]) en neemt ze niet weg [9]); bij de vergeving van de dagelijkse zonde hoeft de genade naar haar ontisch aspect niet meer opnieuw te worden ingestort [10]) [11]). Vanuit deze 'genade zonder meer' die niet tegengesteld is aan de dagelijkse zonde en door deze ook niet wordt opgeheven kunnen wij dan ook het wezenlijke van de dagelijkse zonde niet begrijpen. Daarvoor worden wij verwezen naar het dynamisch aspect van de genade in de caritas.

## 2. *Caritas - habitus als dynamisch gegeven en dagelijkse zonde*

Als wij de dagelijkse zonde theologisch trachten te benaderen vanuit de caritas dan valt ons meteen op dat Sint Thomas het dynamisch aspect van die caritas onderstreept.

Eerst zien wij weer een serie teksten waarin hij zegt dat ook de caritas kan samen bestaan met de dagelijkse zonde, ja, dat niets van de caritas verloren gaat bij de dagelijkse zonde; naderhand blijkt echter dat de dagelijkse zonde op een bepaald niveau wél iets doet aan de caritas.

Als hij in het eerste boek van de Sententies zegt dat de dagelijkse zonde niets afneemt van de caritas dan geeft hij als rede aan dat de theologale liefde een grondoptie is voor God. Welke ongeordendheid er dan ook mag zijn in de waardering van de middelwaarden, zolang de juiste einddoelwaarde wordt aangehangen blijft de caritas in habitu intact [12]). De caritas die het einddoel blijft aankleven wordt niet geraakt door de dagelijkse zonde [13]).

Dezelfde gedachte ontmoeten wij in het zestien jaar latere QDM met dit verschil echter, dat hij er ook nog bij zegt dat de mens bij de dagelijkse zonde niet wordt afgewend van God [14]).

---

7) IV Sent 22, 1, 3 sol. 1 ad 1: „peccatum veniale, quamvis non tollat gratiam, tamen per gratiam tollitur." - Zie ook: IV Sent 16, 2, 1 sol. 2 ad 3; ST 2/2, 43, 7 ad 5.

8) QDM 7, 1 ad 21: „Ille autem qui peccat venialiter... non tollit... gratiam."

9) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1: „,...per veniale homo gratiam non amittit."

10) T.a.p.: „,...et ideo non oportet quod ad hoc quod remittatur veniale, gratia aliqua infundatur de novo."

11) ST 3, 87, 2 ad 1: „remissio peccatorum venialium est... non... per aliquid habituale de novo animae infusum."

12) I Sent 17, 2, 5 ad 3: „veniale non potest adimere aliquid de charitate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est charitas... superior pars affectus est (enim) in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per charitatem...". - Vgl. mijn artikel *Wertlehre und Theologie der Sünde bei Thomas von Aquin* in: Ephemerides Carmeliticae, XI, (1960), blz. 283 vv.

13) I Sent 17, 2, 5 sol: „Inordinatio... actus... circa ea quae sunt ad finem. ...ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur circa ea quae sunt ad finem; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit charitatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa."

14) QDM 7, 2 c: „Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam ut

De caritas blijft dus bij de dagelijkse zonde. In het vierde boek van de Sententies zegt hij echter uitdrukkelijk dat dit de caritas in habitu is [15]).

Deze grondoptie van de caritas-habitus voor God wordt niet weggeroofd door de dagelijkse zonde, zegt de zeven-en-veertig-jarige Thomas [16]). Zij wordt ook niet verminderd al gaat de liefde in de dagelijkse zonde ook uit naar de schepselen [17]).

Bij deze visie uit ST en QDM sluit de opvatting van de Sententies aan: de dagelijkse zonde wendt niet af van God en neemt de caritas niet weg [18]). De schuldige afwezigheid van de caritas komt alleen bij de doodzonde, zegt hij in CG [19]).

In QDCar herhaalt de oude Thomas dezelfde gedachte vanuit het einddoel als grondbeginsel in de morele orde. Alleen in een verkeerde objectivering van het einddoel wordt de liefde *totaal* weggenomen [20]). Insinueert dit 'totaal wegnemen' reeds de mogelijkheid van een ander wegnemen van de caritas dat niet totaal is?

In de dagelijkse zonde wordt hetgeen bemind wordt, toch nog om God bemind maar *habitu*, niet *actu* [21]). Er is in de dagelijkse zonde een overwaardering van het tijdelijke maar die dooft de liefde niet uit [22]). Wordt ook hier weer niet gesuggereerd dat er toch wel iets met de liefde kan gebeuren al is dat dan ook nog geen uitdoven?

Bijna tenovervloede zegt hij dat ook de glorie van God niet wordt aan-

---

avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur ejus affectus circa finem..." Zie ook QDM 7, 2 ad 6; ad 8 en ad 14.

15) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1 ad 2: „....veniale peccatum non consistit in hoc quod homo minus amet Deum in habitu: quia veniale non diminuit caritatem; alias eam quandoque totaliter tolleret."

16) ST 2/2, 44, 4 ad 2: „....contingit ex toto corde Deum diligere: ... (eo) modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur: ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio viae. Cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum objectum." Zie ook: ST 3, 87, 1 c; QDCar 1, 10 ad 1 in sed contra.

17) QDM 7, 2 ad 12: „Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu..."

18) IV Sent 16, 2, 1 sol. 3 ad 2: „veniale non avertit a Deo, neque caritatem tollit, sicut mortale."

19) CG IV, 91, 4: „....per quod (peccatum mortale) solum tollitur charitas."

20) QDCar 1, 6 ad 13: „Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum; et ideo hujus deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quaelibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus." Zie ook: QDM 7, 5 ad 12.

21) ST 2/2, 24, 10 ad 2: „....duplex est cupiditas. Una quidem, qua finis in creaturis constituitur. Et haec mortificat totaliter caritatem, ...Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali: quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu..."

22) QDM 13, 2 ad 2: „cupiditas extinguens caritatem est illa quae finem constituit in temporalibus bonis; illa... quae in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem..."

getast in de dagelijkse zonde. De reden is weer dat de dagelijkse zonde de liefde niet uitdooft die habitueel op God ordent [23]).

Als hij telkens zegt dat de dagelijkse zonde de liefde niet uitsluit dan denkt Sint Thomas ook aan het tegenstrijdigheidsbeginsel: de dagelijkse zonde is niet *tegen* de liefde [24]); is niet *tegen* de wet [25]), hoewel tussen de dagelijkse zonde en de caritas als volheid van de wet toch ook niet alles in orde is (praeter legem).

Iedere *rechtstreekse* beroving van de caritas als grondoptie voor God wordt door Sint Thomas bij de dagelijkse zonde uitgesloten.

Het motief waarom de caritas blijft in dit laatste citaat uit QDM opent echter de weg naar de erkenning van een zekere privatio van de caritas. De caritas blijft bij de dagelijkse zonde en toch is er een 'zekere' privatio van de caritas. Is dit geen paradox? Het binnenvoeren van het begrip 'dispositie' en 'disponeren' biedt Sint Thomas de gelegenheid om een oplossing te vinden voor deze paradoxale moeilijkheid. Dagelijkse zonden zijn niet tegengesteld aan de caritas als habitus maar zijn wel tegengesteld aan de act van caritas omdat ze allemaal disponeren tot het tegengestelde van de caritas [26]).

Een volgend citaat brengt ons nog een stap verder: als ze disponeren tot het tegengestelde van de caritas, disponeren ze ook tot het verlies van de caritas [27]).

Deze dispositie tot het tegengestelde van de caritas moet nu verder worden geanalyseerd. Dit zal ons nader brengen tot een juist begrip van de dagelijkse zonde als schuldige afwezigheid van de dynamiek van de caritas.

### 3. *Schuldige afwezigheid van een actuatie der genade of caritas én dagelijkse zonde*

Met betrekking tot de dagelijkse zonde ontkent Thomas dus niet alleen alle formuleringen die hij gebruikte voor de doodzonde; hij erkent ze ook gedeeltelijk. Wij zagen zo juist dat tussen de dagelijkse zonde en genade of caritas iets van een negatieve verhouding aanwezig is. De dagelijkse zonde is immers *on*rechtstreeks tegengesteld aan de genade of caritas inzoverre ze een dispositie inhoudt tot wat rechtstreeks tegengesteld is aan de caritas en

---

[23]) ST 1/2, 88, 1 ad 2: „Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, ...quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum." Zie ook: ST 1/2, 89, 1 c.

[24]) ST 2/2, 107, 3 ad 2: „...ingratitudo quae est cum peccato veniali, non est contraria caritati, ...quia non tollit habitum caritatis."

[25]) QDM 7, 1 ad 1: „...est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius,... et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati (van Sint Augustinus) perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem... quia non corrumpit dilectionem, quae est *plenitudo legis,* ut dicitur Rom., 13, 10."

[26]) IV Sent 21, 2, 1 sol.: „...peccata venialia... non opponuntur caritati quantum ad habitum, sed magis quantum ad actum ejus,... quia... omnia... disponunt ad contrarium caritatis, inquantum nimis temporalibus rebus inhaeretur."

[27]) QDM 7, 2 ad 5: „...venialia,... disponunt ad amissionem caritatis." Zie ook: QDM 7, 2 ad 11.

de genade. Met andere woorden: omdat de onvolmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde een dispositie inhoudt tot de volmaakte verschijningsvorm van de actuele zonde verwijst ze ook naar een schuldige afwezigheid van het dynamisme van de genade of caritas. Onrechtstreekse tegenstelling betekent dus 'dispositie' tot doodzonde die rechtstreeks tegengesteld is aan de caritas of genade [28]). Dit komt in betekenis overeen met 'praeter caritatem' of 'praeter gratiam' [30]). De tegenstelling tussen de dagelijkse zonde en de genade is niet tussen de dagelijkse zonde en de habitus van de caritas of genade maar tussen de dagelijkse zonde en de 'actus caritatis' [31]); vgl. [29]).

Om nu verder duidelijk te maken wat verloren gaat door de dagelijkse zonde gaat hij het begrip 'claritas gratiae' gebruiken. Deze claritas of splendor of nitor beschouwt hij in een habituele toestand en in een daad van veruiterlijking waarin deze glans van de genade naar buiten schijnt.

Bij de dagelijkse zonde nu wordt die glans zelf van de genade niet weggenomen [32]), maar die glans beslaat zo dat hij niet meer naar buiten straalt. Impliciet geeft hij aan dat in de dagelijkse zonde op schuldige wijze afwezig is: het naar buiten stralen van de genadeglans.

Dit naar buiten stralen van de glans van de genade gebeurt in een actuatie van de genade. De vergeving van de dagelijkse zonde heeft immers plaats in een actuatie van de genade want de dagelijkse zonde verhindert alleen de 'actus virtutis' [33]).

Even verder zegt hij expliciet dat deze genade-glans door de dagelijkse zonde niet zichtbaar wordt in daden [34]). Dit impediment wordt weggenomen niet door die glans zelf opnieuw aan te brengen maar door een actuatie van de genade [35]).

Wij vragen ons vanzelfsprekend af wat die actuatie van de genade wel mag zijn. Om dit op te lossen gaat Thomas over tot het dynamisch aspect

---

28) II Sent 42, 1, 3 ad 4: „peccatum quod completam rationem culpae habet, directe gratiae opponitur; peccatum vero veniale, quod imperfectam rationem culpae habet, non opponitur gratiae nisi indirecte, ut scilicet est dispositio quaedam ad mortale."

29) IV Sent 21, 2, 1 sol.: „....peccata venialia... non opponuntur caritati quantum ad habitum, sed magis quantum ad actum ejus..."

30) ST 2/2, 107, 3 ad 2: „....ingratitudo quae est cum peccato veniali, non est contraria caritati, sed est praeter ipsam..."

31) ST 3, 87, 2 c: „Peccatum... veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum ejus, inquantum nimis inhaeret homo bono creato, licet non contra Deum..."

32) IV Sent 16, 2, 1 sol. 2 ad 3: „....peccatum veniale... non aufertur claritas [niet „caritas" vgl. Moos] gratiae, sed quodammodo obnubilatur, inquantum ejus processus ad exteriora impeditur."

33) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1: „....homo peccatum veniale non adhaeret commutabili bono quasi fini;... unde gratiam non amittit; et ideo... ad hoc quod remittatur veniale,... sufficit quod gratia... in actum prodeat: quia ipsum veniale... solummodo impediebat virtutis actum."

34) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1 ad 1: „....in veniali... impeditur decor gratiae ne in actibus exterius ostendatur."

35) T.a.p.: „unde non oportet quod talis macula (de afwezigheid van de glans der genade in een act) per infusionem gratiae tollatur, sed per actum qui gratiae impedimentum tollat."

van de genade in de caritas en zegt dat de dagelijkse zonde hierin bestaat dat de 'amor Dei' niet tot uitdrukking komt in de daden van de mens [36]). Terloops willen wij er de aandacht op vestigen dat in deze tekst ook weer de correlatie naar voren komt tussen het aversio-aspect en het conversio-aspect in de dagelijkse zonde. Dat de caritas immers in een of andere daad niet uiterlijk zichtbaar wordt berust op een tegenstelling tot die caritas, gelegen in een ongeordendheid van die actuatie.

Is die 'glans van de genade' hetzelfde als de 'actuatie van de caritas'? Eerst immers vonden wij bij Sint Thomas dat in de dagelijkse zonde 'de glans van de genade' niet zichtbaar werd; hier is sprake van een caritas die niet zichtbaar wordt in de daden van de mens.

In de ST zegt hij dat bij hen die God als einddoel aankleven *per caritatem* een *splendor gratiae* aanwezig is. Deze 'influxus splendoris gratiae' gaat bij de doodzonde *totaal* verloren [37]). Kan deze splendor gratiae dan ook niet *totaal* verloren gaan? Ja! En wel in de dagelijkse zonde die onder dit opzicht niet gelijk is aan de doodzonde. Wat gebeurt er dan in de dagelijkse zonde? De dagelijkse zonde verhindert de *actuele* glans (nitorem *actualem)* en niet de *habituele* glans (*nitorem habitualem*). Waarom niet? Omdat de habitus caritatis niet uitgesloten wordt maar alleen de actuatie van de caritas verhinderd wordt [38]).

Er is dus parallelisme en correlatie tussen de 'glans van de genade' en het dynamisme van de caritas: haar actuatie.

Als de glans van de genade via de caritas-actuatie gestalte krijgt in een dubbele vorm, nl. actueel en habitueel dan drukt Sint Thomas ook hier weer uit dat de liefde-optie voor God kan bestaan als grond-optie en als particuliere optie. De grond-optie blijft bij de dagelijkse zonde. De particuliere liefde-optie voor God is op schuldige wijze afwezig en dus is er naast de doodzonde ook plaats voor een dagelijkse zonde als wij de zonde benaderen vanuit de caritas [39]) [40]).

Wat de dagelijkse zonde dus uitsluit van de caritas in de begenadigde

---

[36]) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1 ad 2: „...veniale peccatum... consistit in hoc... quod amor Dei non ostenditur in omnibus actibus hominis, aliqua deordinatione in eis existente."

[37]) ST 1/2, 89, 1 ad 3: „...in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem: et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tamquam fini ultimo. Unde non est simile."

[38]) ST 1/2, 89, 1 c: „Peccatum autem veniale impedit nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum,... sed solum impedit earum actum."

[39]) ST 1/2, 88, 1 obj. 2: „...Apostolus dicit, I Cor. 10, 31: Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite. Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccet: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccat.

[40]) ST 1/2, 88, 1 ad 2: „...dicendum quod illud praeceptum Apostoli est affirmativum: unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non

mens is het actueel doorbreken naar God ofschoon God als uiteindelijk doel toch het leven blijft bepalen.

In QDCar herhaalt Sint Thomas in het kort deze gedachte en motiveert ze vanuit de mogelijkheid tot zonde met behoud van de caritas [41]).

In QDM expliciteert Sint Thomas hoe in de dagelijkse zonde een schuldige afwezigheid van de actuatie der caritas verdisconteerd is vanwege de particuliere liefde-optie voor het schepsel. Wie dagelijkse zonde bedrijft blijft geordend op God als einddoel maar toch mist hij de orde van liefde in actu. Wat hij doet doet hij actu niet voor God; habitueel wel [42]). Uiterst bondig formuleert hij: „iste qui peccat venialiter amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat" [43]).

Het conversio-aspect en aversio-aspect van de doodzonde hoeft hij voor de dagelijkse zonde niet meer ongenuanceerd te ontkennen maar kan hij — dank zij nuances — gedeeltelijk erkennen: „ingratitudo quae est cum peccato veniali, non est *contraria* caritati, sed est *praeter* ipsam: quia non *tollit habitum* caritatis, sed *aliquem actum* ipsius *excludit*" [44]).

Wij kunnen dan ook voorlopig met Sint Thomas besluiten dat de schuldige afwezigheid van een actuatie der caritas of genade een eerste theologische benadering is van het wezen van de dagelijkse zonde vanuit de caritas als particuliere actuatie van de genade [45]).

Doordat de dagelijkse zonde *rechtstreeks* tegengesteld is aan een particuliere actuatie van de caritas (de glans van de genade in zijn naar buiten schijnen) is ze *onrechtstreeks* tegengesteld aan de caritas-habitus als grondoptie doordat ze een dispositie vormt tot het schuldig afwezig worden van de caritas. Dit zullen wij nu in een volgend punt nader toelichten.

### 4. *Onrechtstreekse 'privatio' van de habitus der caritas én dagelijkse zonde*

De dagelijkse zonde is rechtstreeks tegengesteld aan de caritas-*act*. Daaraan beantwoordde een schuldige afwezigheid van een actuatie der ge-

---

refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter."

41) QDCar 1, 6 ad 12: „actus imperfecti (motus impatientiae vel inanis gloriae) possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis; non enim quilibet actus agentis est actus cujuslibet formae in agente existentis; et praecipue in rationali natura, quae habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente."

42) QDM 7, 1 ad 21: „Ille autem qui peccat venialiter caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam."

43) QDM 7, 2 ad 1. Zie ook: QDM 7, 2 ad 16.

44) ST 2/2, 107, 3 ad 2.

45) ST 3, 87, 2 ad 3: „...in anima inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiae per peccatum mortale, alio modo per inclinationem inordinatam affectus ad aliquid temporale; et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam mortalis peccati requiritur infusio gratiae: sed ad tollendam maculam peccati venialis, requiritur aliquis actus procedens a gratia per quem removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem." Zie ook: ST 3, 87, 2 c en ad 1; ST 3, 87, 4 ad 3.

nade in de caritas. Onrechtstreeks is de dagelijkse zonde tegengesteld aan de caritas-habitus. Beantwoordt nu aan deze onrechtstreekse tegenstelling ook een schuldige afwezigheid — op onrechtstreekse wijze — van de caritas-habitus? Dat is hier de kwestie.

Eerst analyseren wij weer de teksten waarin Sint Thomas naar voren brengt dat de caritas-habitus bij de dagelijkse zonde onaangetast blijft en niet minder wordt [46]).

Maar in deze bewering van het eerste boek der Sententie-commentaar nuanceert hij deze uitspraak reeds door erop te wijzen dat er toch een zekere dispositie is van het middel tot het doel: een ongeordendheid op het niveau van de middelwaarde disponeert toch tot een ongeordendheid met betrekking tot het doel. Wat middel is disponeert tot het doel. In de dagelijkse zonde is er een ongeordendheid met betrekking tot het middel. Daardoor disponeert de dagelijkse zonde tot de doodzonde en bijgevolg tot verlies van de liefde [47]).

Van de ene kant dus bij de dagelijkse zonde: geen verlies van de caritas; van de andere kant toch een dispositie tot verlies van de caritas. Deze bewering lijkt paradoxaal.

Sint Thomas probeert het paradoxale van deze bewering op te heffen door erop te wijzen dat de dagelijkse zonde wel de fundamentele liefde-optie voor het doel intact laat, maar van de andere kant de hechtheid van de affectieve aankleving van het einddoel, God, aantast. In de dagelijkse zonde kleeft de mens God als einddoel minder hecht aan. Hij beweert niet dat die mens God als einddoel minder waardeert maar dat hij op schuldige wijze de hechte binding aan God kwijt raakt.

Om de diepere betekenis van deze schuldige afwezigheid te begrijpen dienen we eerst zijn gedachten ten einde toe te volgen.

De dagelijkse zonde vermindert nl. ook nog de *fervor* van de caritas: de volgzaamheid van de ondergeschikte krachten t.o.v. het liefdebevel wordt afgezwakt.

In dit minder worden van de 'fervor' zal hij nu de schuldige afwezigheid, de privatio, ontdekken die beantwoordt aan de onrechtstreekse tegenstelling tussen de dagelijkse zonde en de caritas-habitus [48]).

Die fervor van de liefde betekent feitelijk een plooibaarheid van de vermogens om ieder bevel van de caritas op te volgen. Deze plooibaarheid

---

[46]) I Sent 17, 2, 5 sol.: „talis inordinatio (circa ea quae sunt ad finem) quae est peccati venialis, non attingit charitatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa."

[47]) T.a.p.: „Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per hujusmodi venialia disponitur quis ad amissionem charitatis." Zie ook: I Sent 17, 2, 5 ad 4.

[48]) I Sent 17, 2, 5 sol.: „Et inde est quod charitas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio charitatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur."

van de vermogens in dienst van de theologale liefde is een gevolg van de frequente actuatie van het vermogen om aan het caritasbevel te gehoorzamen [49]).

Wanneer dan ook de caritas zich niet meer herhaaldelijk actueert in particuliere opties voor God dan wordt die plooiing in de vermogens geleidelijk aan uitgewist. Welnu: juist in de dagelijkse zonde opteert de begenadigde mens *actueel* (niet habitueel) tegen God inzoverre hij bij zijn schepselwaardering in deze particuliere daad niet doorbreekt naar God. In plaats van een particuliere caritas-actie voor God stelt de begenadigde mens een particuliere liefde-optie 'praeter' (niet: contra!) Deum [50]). Aan dit 'praeter'-aspect beantwoordt dus een schuldig ontbreken van de caritas-act. Maar dan veroorzaakt de dagelijkse zonde ook een vermindering in de frequentie van de caritas-actuatie en dus een beroving van de fervor [51]).

Hoe minder de grondoptie van de liefde voor God concreet verschijnt als particuliere liefde-optie voor Hem, des te meer verliest de liefde aan wortelvastheid in God als einddoel. Iedere particuliere niet-optie voor God disponeert immers indirect tot een fundamentele optie tegen God. Bijgevolg wordt de grondoptie voor God labieler zodat er door de dagelijkse zonde een dispositie tot de doodzonde aanwezig komt [52]).

Zestien jaar later heeft Sint Thomas, bij gelegenheid van het antwoord op een objectie, de mogelijkheid deze gedachte nader toe te lichten: de dagelijkse zonde — aldus formuleert hij zijn moeilijkheid — raakt een wezenselement van de caritas als zij de begenadigde doet overhellen naar de doodzonde. Als habitus immers heeft de theologale liefde de eigenschap moeilijk te ontwortelen te zijn. Als de dagelijkse zonde de caritas tot ontworteling disponeert dan vermindert zij tevens haar habitus-zijn [53]).

Sint Thomas geeft voor deze moeilijkheid verschillende oplossingen. Met Thomas geven wij de voorkeur aan de moeilijkste oplossing, omdat daarin het best de diepere zin van de dagelijkse zonden wordt ontsloten.

Toegegeven — zegt hij — dat het 'difficile mobile' tot het wezen van de caritas-habitus behoort, dan kunnen wij daaruit toch nog niet besluiten dat de dagelijkse zonde de caritas in haar wezen raakt. De theologale liefde

---

49) T.a.p.: „...per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor."

50) ST 3, 88, 2 ad 2: „...homo, peccando venialiter, non facit contra Deum, sed praeter ipsum."

51) I Sent 17, 2, 5 ad 3: „...veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est charitas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum inquantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad charitatem."

I Sent 17, 2, 5 ad 2: „...ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur charitati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod dehabilitantur inferiores partes a charitatis obedientia."

52) I Sent 17, 2, 5 sol.: „...charitas dicitur diminui quantum ad radicationem... secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio charitatis..."

53) QDM 7, 2 obj. 4: „difficile mobile est differentia constitutiva habitus quam diminuit peccatum veniale; quia per peccatum veniale fit homo pronior ad causam mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis."

immers blijft 'per se' opteren voor zijn einddoel: God. Maar omdat er in de dagelijkse zonde een particuliere optie voor het schepsel voltrokken wordt die disponeert tot een liefde-optie tegen God, wordt de fundamentele liefde-optie voor God minder stabiel. Met andere woorden: omdat de dagelijkse zonde onrechtstreeks tegengesteld is aan de caritas-habitus is de grondoptie voor ons einddoel, God, niet meer zo moeilijk te ontwortelen. Maar dit is per accidens! [54]).

In de ST gebruikt hij inplaats van 'per accidens' de meer technische uitdrukking 'indirecte' en laat daarbij aansluiten dat de dagelijkse zonde onrechtstreeks tegengesteld is aan de caritas-habitus als grond-optie doordat ze een dispositie vormt tot het schuldig afwezig worden van de caritas: „potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: quae fit per peccata venialia..." [55]).

Wij zagen dat in de dagelijkse zonde de fervor van de caritas vermindert. Daarin ontdekte Sint Thomas de schuldige afwezigheid, de privatio, die beantwoordt aan de onrechtstreekse tegenstelling tussen de dagelijkse zonde en de caritas-habitus (vgl: [48]). In een laatste punt proberen wij deze gedachte nog iets nader toe te lichten.

5. *Correlatie tussen fervor in eigenlijke zin en in oneigenlijke zin én dagelijkse zonde*

Thomas kent een fervor caritatis die wezenlijk is voor de liefde. Deze fervor wordt door de dagelijkse zonde niet aangetast of verminderd. Aan deze fervor schrijft hij toe de 'inclinatio amantis in amatum' en die gaat niet verloren en wordt niet verminderd in de dagelijkse zonde.

De andere fervor 'secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires' wordt minder in de dagelijkse zonde [56]). Wij kunnen ons afvragen hoe dit mogelijk is om zo nog iets beter zijn opvatting van dagelijkse zonde in verband met de caritas te achterhalen.

De caritas dringt van nature naar de particuliere liefde-optie voor God als exteriorisatie van de caritas. De liefde tot God wil telkens ook de eigenwaarde van het schepsel als middel terugvoeren op God als einddoelwaarde. In de dagelijkse zonde wordt nu juist die actuele exteriorisatie van de caritas verhinderd. Niet echter de interne neiging van de caritas tot exteriorisatie. De dagelijkse zonde berooft dan ook alleen van de caritas-act en zijn intensiteit, zoals een steen die in zijn val gestuit wordt wél beroofd wordt van

[54]) QDM 7, 2 ad 4: „Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur: quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere... per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium;... et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem: et per hunc modum etiam est intelligendum... quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subjecto, non quidem per se, sed per accidens."

[55]) ST 2/2, 24, 10 c.

[56]) QDM 7, 2 ad 17: „fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum: et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires,... et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis."

het actuele vallen maar niet van zijn zwaartekracht, van het kunnen vallen [57]).

Wij besluiten hiermee het eerste gedeelte waarin ons duidelijk werd dat de dagelijkse zonde een schuldige afwezigheid van de caritas in actu impliceert. Door deze analyse werd een waardevolle nuance aangebracht in de bewering dat de dagelijkse zonde de caritas intact laat.

De caritas is echter ook de forma van alle deugden. Zou ook aan dit aspect van de caritas iets gebeuren in de dagelijkse zonde? Wij kunnen ook hier verwachten dat Thomas eerst zal zeggen dat de dagelijkse zonde de caritas als forma van de deugden onaangetast laat om vervolgens deze bewering fijner te nuanceren.

**b. Schuldige afwezigheid van de caritas in actu als forma van de deugd én dagelijkse zonde**

De dagelijkse zonde is niet tegen de caritas en berooft bijgevolg ook niet van de caritas. Deze negatieve formulering hebben wij in het voorafgaande nader genuanceerd. De dagelijkse zonde is ook niet tegen de deugd en berooft bijgevolg ook niet van de deugdzaamheid. Ook deze negatieve en ongenuanceerde formulering proberen wij thans nader te analyseren vanuit de teksten van Sint Thomas.

Hij begint met de voor de hand liggende opmerking dat in de dagelijkse zonde de deugd niet verwordt, niet bedorven wordt. Tenminste niet de deugd-habitus. Met de particuliere deugd-daad is iets niet in orde [58]). In het vierde boek van hetzelfde Sententie-commentaar zegt de jonge Thomas zelfs uitdrukkelijk dat die deugddaad ook door een dagelijkse zonde bedorven wordt (corrumpitur et impeditur) en gestuit wordt [59]). In de dagelijkse zonde wordt de deugddaad dus kennelijk gestuit in zijn deugdzaamheid om door te stoten tot God.

In de ST komt hij daarop nog eens terug in verband met de glans van de deugd, een formulering die wij reeds eerder analyseerden. De dagelijkse zonde verhindert de 'nitor actualis' maar niet de 'nitor habitualis'. De reden is duidelijk: de dagelijkse zonde vermindert niet de habitus van de caritas en van de andere deugden maar stuit (impedit) alleen hun act [60]).

Wij zitten echter nog met een moeilijkheid. Is met het bederf van een dergelijke deugd-daad de caritas gemoeid als 'forma' van de deugd? Zijn

---

57) QDM 7, 2 ad 16: „actus potest diminui... quantum ad executionem actus; et sic non oportet quod id quod diminuit actum diminuat formam; non enim diminuit gravitatem lapidis columna quae retinet ipsum ne cadat deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis."

58) II Sent 42, 1, 4 ad 1: „...veniale non corrumpit virtutem quantum ad habitum, hoc enim mortalis est proprium; sed exit ab aequalitate quam ratio ponit in actu virtutis."

59) IV Sent 16, 3, 2 sol. 4 ad 1: „...quamvis virtus secundum habitum non corrumpatur nisi per peccatum mortale; tamen actus ejus corrumpitur et impeditur etiam per peccatum veniale."

60) ST 1/2, 89, 1 c: „Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum,... sed solum impedit earum actum."

bewering dat de deugd-daad gestuit wordt, niet doorstoot via de actuatie van de caritas tot God, schijnt dit te insinueren.

Deze insinuatie wordt nog nadrukkelijker als wij luisteren naar het antwoord dat hij geeft op twee moeilijkheden.

De eerste moeilijkheid die hij zich maakt is de volgende: als in de dagelijkse zonde verdisconteerd is een ongeordendheid van de wil en van de act (m.b.t. God) dan veroorzaakt de dagelijkse zonde, evenals de doodzonde een smet (macula) in de ziel [61]).

In zijn antwoord op deze eerste moeilijkheid begint hij met de pariteit te ontkennen: de ongeordendheid in de doodzonde bederft de habitus van de deugd; de ongeordendheid in de dagelijkse zonde doet dat niet [62]).

In zijn antwoord op de tweede moeilijkheid, die nog insisteert op die smet omdat in de dagelijkse zonde de liefde toch uitgaat naar het tijdelijke [63]), ontkent hij dat de mens in de dagelijkse zonde zijn liefde zet op het tijdelijke zoals dat gebeurt in de doodzonde [64]). Toch is er iets niet in orde met de liefde die habitueel gehandhaafd blijft in de dagelijkse zonde. Er is een affectieve ongeordendheid in de particuliere optie voor het schepsel, waardoor de deugd-actuatie zijn medium virtutis verliest. In QDM zegt hij dit uitdrukkelijk: „....omne peccatum veniale et mortale corrumpit *medium virtutis in actu*" [65]). Dat betekent dus dat de schuldige afwezigheid van de actuatie der caritas ook doorwerkt in de particuliere deugd-daad: „corrumpit medium virtutis in actu".

Hij kan dan nu ook zonder meer zeggen dat de dagelijkse zonde de deugddaad stuit: als daad van die deugd deugt hij nu niet en dringt niet door tot God: „...veniale solummodo impedit virtutis actum [66]). Er is een caritasforma die een medium virtutis in habitu geeft en een caritas-forma die een medium virtutis in actu geeft. Deze laatste verwordt in de dagelijkse zonde zodat deze dagelijkse zonde geen actuele deugdzame daad kan zijn, al blijft de deugd-habitus bewaard en hoeft die slechts weer door de caritas geactueerd te worden om deugdzaam te zijn. Vandaar dat de dagelijkse zonde door een daad van caritas vergeven wordt.

---

[61]) ST 1/2, 89, 1 obj. 2: „...peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima."

[62]) ST 1/2, 89, 1 ad 2: „Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis: non autem in peccato veniali."

[63]) ST 1/2, 89, 1 obj. 3: „...macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem,... Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima."

[64]) ST 1/2, 89, 1 ad 3: „Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem: et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tamquam fini ultimo."

[65]) QDM 14, 2 ad 3: „...omne peccatum veniale et mortale corrumpit medium virtutis in actu; non enim esset peccatum nisi a medio rationis discederetur; sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent; et secundum hoc gula quae est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu."

Van hieruit krijgt zijn formulering in de Sententies een nieuw licht. Daar zegt hij nl. dat de dagelijkse zonde een dispositie is tot vernietiging van de deugd. Zij is juist een dispositie daartoe omdat in deze bepaalde daad de actuatie van de caritas als forma ontbreekt: „in culpa veniali est dispositio ad virtutis destitutionem" [67]). Voor de vergiffenis van een dergelijke dagelijkse zonde is het immers voldoende dat de genade weer geactueerd wordt (in actum prodeat) *want* de habitus van de deugd wordt door de dagelijkse zonde niet weggenomen; de dagelijkse zonde stuit alleen de act van de deugd (impediebat virtutis actum) omdat er geen volledige caritas-doorbraak naar God is [68]).

In één woord mogen wij nu besluiten dat het in de dagelijkse zonde niet gaat om een beroving van de caritas als fundamenteel trait d'union met God, in de deugd-actuering, zoals in de doodzonde, maar om de caritas als particuliere, concrete doorverbinding die ontbreekt in deze deugddaad [69]).

Tenslotte zullen wij nu nog Sint Thomas een antwoord laten geven op de vraag of het praeter legem zijn van de dagelijkse zonde ook iets te maken heeft met de caritas als finis legis.

### c. Schuldige afwezigheid van de caritas als doel van de wet én dagelijkse zonde

In ons vorig artikel zagen wij dat Sint Thomas het wezen van de doodzonde ook trachtte te benaderen vanuit haar tegenstelling met de wet als volheid van de liefde. Zo voerde hij Augustinus' definitie van de zonde als 'dictum factum vel concupitum contra legem' terug op de caritas.

Van de dagelijkse zonde zal Sint Thomas nu zeggen dat ze niet 'contra' maar 'praeter legem' is. Voert hij dit nu ook terug op de caritas?

In een eerste citaat uit het Sententie-commentaar zien wij de jonge Thomas de doodzonde en de dagelijkse zonde benaderen vanuit de wet van God. In de doodzonde is niet alleen een actueel maar ook een habitueel afbuigen van Gods eeuwige richtlijnen verdisconteerd. In de daad van doodzonde komt een tegenstelling met de caritas als volheid van de wet tot uiting. Daarom is er bij degene die doodzonde bedrijft ook een schuldige afwezigheid van die caritas als dirigens en instruens.

De dagelijkse zonde is echter niet tegen de wet tenzij indirect. Actu verlaat hij wel de wet van God (relinquit legem Dei actu) maar hij misdoet er niet tegen [70]).

---

66) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1: „...veniale non (tollit) habitum sed solummodo (impedit) virtutis actum."

67) IV Sent 16, 2, 1 sol. 2 ad 1: „...non... est aliqua destitutio vel debilitatio virtutis spiritualis in culpa veniali, sed solum dispositio ad virtutis destitutionem."

68) IV Sent 16, 2, 2 sol. 1: „...homo per peccatum veniale non adhaeret commutabili bono quasi fini; et ideo non avertitur a fine quod est incommutabile bonum; unde per veniale homo gratiam non amittit; et ideo... ad hoc quod remittatur veniale,... sufficit quod gratia quae jam habetur, in actum prodeat: quia ipsum veniale non tollebat habitum, sed solummodo impediebat virtutis actum."

69) I Sent 1, 3, sol. ad 4. Zie ook: Col. 3, 3 n. 170.

70) II Sent 24, 3, 5 ad 1: „...peccatum superioris rationis est per hoc quod deflectitur aliquo modo a rationibus aeternis; sed hoc contingit dupliciter: vel simpliciter, sicut in

In QDM gaat hij ervan uit dat de verdeling in doodzonde en dagelijkse zonde geen verdeling is van een genus in zijn species maar een analoge. Wat Augustinus van de zonde zegt gaat alleen maar op voor de doodzonde, niet voor de dagelijkse zonde die aan deze definitie slechts 'secundum quid' beantwoordt. De dagelijkse zonde is dan ook niet tegen (contra) de wet maar 'praeter legem'; ze wijkt wel af van de ordening door de wet maar zij bederft de wet niet. Waarom niet? Omdat de dagelijkse zonde de liefde niet bederft die de volheid van de wet is [71]). Schijnbaar is er dus in de dagelijkse zonde niets dat tegengesteld is aan de volheid van de wet die de liefde is en beantwoordt aan het praeter legem-zijn van de dagelijkse zonde geen schuldige afwezigheid van de liefde als volheid van de wet en zou dus het praeter-legem-zijn van de dagelijkse zonde niet terug te voeren zijn op de liefde [72]).

In de ST brengt hij het feit dat de dagelijkse zonde niet tegen de wet is in verband met habituele ordening op God als einddoel. Ze is slechts praeter rationes aeternas [73]). Zelfs zegt hij uitdrukkelijk dat wie een dagelijkse zonde bedrijft niet tegen een wetsvoorschrift misdoet want hij is niet door een gebod gehouden ,,semper actu referre in Deum'', het doel van de wet [73]).

Maar de finis legis, het doel van de wet valt nooit onder het gebod van de wet. Het doel van de wet nu is dat iedere daad van de mens actu op God wordt gericht vanuit het dynamisme van de caritas. Dat is echter de toestand van het hemels vaderland maar is ook in dit leven bereikbaar, minstens op bepaalde momenten, in zoverre de hemelse volmaaktheid voorgevormd ligt in de aardse. In de dagelijkse zonde ontbreekt dit echter juist op schuldige wijze: de dagelijkse zonde is tegengesteld aan het doel van de wet

mortali peccato, per quod deflectitur quis a lege Dei actu et habitu, non tantum faciens praeter eam, sed contra eam; vel secundum quid, sicut in veniali peccato, quo quis relinquit legem Dei actu, sed non habitu, non contra eam, sed praeter eam faciens."

[71]) QDM 7, 1 ad 1: ,,...est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius... et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati (peccatum est dictum, factum, concupitum contra legem aeternam) perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis...:"

[72]) QDM 7, 1 obj. 9: ,,...homo tenetur ex praecepto ut omnia quae facit ordinet in Deum sicut in finem, dicitur enim I ad Corinth., X, 31: Sive manducatis... omnia in gloriam Dei facite. Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra praeceptum: ergo peccat mortaliter.

QDM 7, 1 ad 9: ,,Ad nonum dicendum quod cum illud praeceptum Apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu. Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem, quod non excluditur per peccatum veniale."

[73]) ST 1/2, 74, 9 c: ,,Contingit... quod inordinatio actus... non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis: sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis."

en daarom kan hij de dagelijkse zonde toch uiteindelijk benaderen vanuit de schuldige afwezigheid van het doel van de wet [74]).

Wij hebben dus gezien hoe Sint Thomas, parallel aan zijn behandeling van de doodzonde, ook de dagelijkse zonde theologisch benadert vanuit de caritas.

**d. Onderbreken van een particuliere caritas-daad én dagelijkse zonde**

Na een analyse van Sint Thomas' benadering van de doodzonde vanuit de caritas konden we in ons vorig artikel de doodzonde omschrijven als een *verbreken* van de caritas als trait d'union met God. Na de analyse van zijn benadering vanuit de caritas van de dagelijkse zonde zouden wij deze willen omschrijven als een *onderbreken* van een particuliere caritas-daad als trait d'union met God.

Benaderd vanuit de caritas is de dagelijkse zonde geen beroving van de theologale liefde in haar grondoptie voor God. Maar wel komt het dynamisme van de caritas niet tot een daad van actuele liefde tot God.

De dagelijkse zonde tast evenmin de deugden aan als theologische grondhoudingen tegenover de middelwaarden van de schepsels. De dagelijkse zonde raakte immers ook de caritas niet als forma van alle deugden. Maar toch is de dagelijkse zonde geen deugddaad.

Ook is de dagelijkse zonde niet tegengesteld aan de wet maar het doel van de wet gaat er wel actueel door verloren.

Deze daad van dagelijkse zonde is geen particuliere caritas-daad als trait d'union met God wat hij eigenlijk moest zijn: daarin ligt het zondekarakter van de dagelijkse zonde als we ze benaderen vanuit de caritas. Deze particuliere optie voor het schepsel, hoewel geen doodzonde, is geen daad die actueel uit liefde tot God wordt verricht en daardoor wordt dit trait d'union onderbroken hoewel niet verbroken. Iedere actuering van de caritas doet dan ook de dagelijkse zonde verdwijnen.

Vanuit enkele teksten van Sint Thomas willen wij deze conclusie nog enigszins toelichten.

Als de dagelijkse zonde de liefde als grondoptie voor God niet wegneemt en zelfs niet vermindert, dan heeft er ook geen verandering plaats in de toestand van begenadigd zijn [75]).

Zestien jaar later zal hij deze gedachte nuanceren: de dagelijkse zonde verandert inderdaad niets aan de begenadiging van de mens maar verhin-

---

74) II Sent 40, 1, 5 ad 7: „....quod ordinatio actualis in Deum sit actu conjuncta cuilibet actioni nostrae,... potest intelligi dupliciter: vel distributive vel collective. Si distributive, sic est sensus: quamcumque actionem facitis, melius est si eam actu in Deum ordinetis, et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis, et hoc nec praeceptum nec consilium est, sed *finis praecepti* ad quod per impletionem praeceptorum pervenitur: sic enim sancti in patria actus suos in Deum referunt." Zie ook: Phil., 3, 2 n. 126; Phil., 3, 3 n. 133; ST 2/2, 24, 8 c.

75) IV Sent 21, 1, 3 sol. 1 ad 3: „venialia non variant statum hominis; quia neque tollunt neque diminuunt caritatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitae bonitatis animae; et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, talis manet anima qualis prius." Zie ook: QDM 7, 2 c.

dert hem toch een 'reeds aangekomene' te zijn: „est quoddam impedimentum quo differtur a consecutione ultimi finis" [76]).

In de dagelijkse zonde verzaakt de homo viator eraan door deze bepaalde daad een aardse verschijningsvorm te geven van de uiteindelijke volmaaktheid. Op het eerste gezicht zou men kunnen menen dat hierin toch niet iets zondigs is gelegen. Als onze eschatologie een werkelijk christelijke eschatologie is dan zijn de uiteindelijke werkelijkheden niet alleen toekomstig maar ook tegenwoordig. In een dagelijkse zonde ontbreekt dan iets dat er eigenlijk moest zijn. Hieraan kleeft toch een aspect van schuld. De dagelijkse zonde als een stilstaan op de weg naar God vertraagt het aankomen van de mens bij God: zijn uiteindelijke voltooiing die toch zinvol voorgevormd ligt in de genade en de caritas.

Wij menen dit artikel dan ook niet beter te kunnen besluiten dan met een citaat uit QDM waar Sint Thomas zegt dat God de dagelijkse zonde niet straft „tamquam odiens" als iemand die deze zondaar haat, maar als een vader die zijn zoon lief heeft: „purgans et emundans" [77]).

Rome BONIFACIUS HONINGS, OCD

## SOMMAIRE

### Les rapports entre le péché véniel et la charité

Pour Saint Thomas, le péché véniel n'est qu'une forme avortée du péché mortel. Aussi est-ce avec la même logique qu'il le traite, le considérant successivement comme (a) une certaine privation de la charité dans son acte, (b) une corruption de la 'forma virtutum' dans son acte encore, (c) une dérogation à la fin de la Loi et (d) une suspension enfin de l'union actuelle avec Dieu.

Le péché véniel ne déracine pas l'habitus de la charité, qui est la charité-tout-court, avec laquelle il n'est pas en opposition fondamentale, mais il la défleurit en empêchant son dynamisme de fructifier en actes. On aimera encore la créature pour Dieu, mais ce sera seulement radicalement (habitu) et non fructueusement (actu). C'est en ce sens que le pêché véniel n'est pas *contra* mais seulement *praeter* caritatem et legem. Par une option particulière qui n'infirme pas l'option fondamentale, la grâce ne perd que *l'éclat de son activité*. Néanmoins, cette diminution de *ferveur active* de la charité est un pas vers la disparition radicale de cette vertu, une disposition au péché mortel. C'est ainsi qu'indirectement le péché véniel ébranle la stabilité de l'habitus, qu'il l'atteint dans sa qualité de 'difficile mobile'. Ainsi amputée de son acte, la charité se trouve par le fait même handicapée dans sa fonction de 'forma virtutum'.

Ce n'est qu'indirectement encore que le péché véniel s'oppose à la Loi.

---

[76]) QDM 7, 11 ad 1: „...peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis."

[77]) QDM 7, 1 ad 23: „...illum qui peccat venialiter Deus punit, non tamquam odiens ipsum, sed tamquam filium quem diligit, purgans et emundans."

Il n'en est pas une infraction, parce que la Loi n'oblige pas à une tension ininterrompue vers la fin; il ne s'oppose qu'à la fin de la Loi, mais la fin de la Loi ne tombe pas sous le coup de la Loi.

Comparativement à ce qui a été dit du péché mortel, le péché véniel se présente comme une interruption *actuelle* de l'union à Dieu par la charité, non plus comme une rupture du cordon vital, mais comme un arrêt dans sa fonction unitive et nourricière. Le péché véniel ralentit notre marche vers la fin, il retarde notre union définitive avec Dieu.

# DE GAVE VAN DE GEEST [1])

## Inleiding

Dit probleem stelt meteen de vraag naar het wezen van de theologie. Over het algemeen verwachten de leken, dat hunne priesters, of althans de theologen onder hen, op alle vragen, die het geloof en de zeden raken, een duidelijk, glad afgerond en exhaustief antwoord kunnen, en dus moeten verstrekken. Men mag zich zelfs afvragen, wanneer men sommige theologische werken leest, of dit ook niet bij de theologen het geval is.

Het is wenselijk, dat een meer bescheiden opvatting verspreiding zou vinden. Het staat immers vast — en iedereen geeft dit in principe toe — dat de goddelijke werkelijkheid uit zichzelf reeds veel rijker is dan wat wij erover kunnen zeggen.

Is het niet beter de theologie en hare methodes steeds in dit licht te zien? De uitspraken van de Schrift, de dogmatische bepalingen van de Kerk, en, last not least, de theologische schoolmeningen geven ons nooit volledig uitgewerkte antwoorden. De Kerk wijst ons veeleer de juiste richting aan, die ons denken moet volgen, en dus ook ons leven. Het Magisterium is trouwens meer bezorgd, en dit is een nieuw bewijs voor onze stelling, om aan beide zijden van de waarheid de onjuiste richtingen af te wijzen. Zo is het eveneens onze bedoeling een nieuwe oriëntatie te suggereren voor de theologie van het Vormsel.

Welke is de natuur en de inhoud van de ,,Gave van de Geest", die in de Schrift, de Overlevering, de Liturgie en tot en met het gewone Catechismusonderricht verbonden wordt met het Sacrament van het Vormsel? Het Vormsel lijkt een erg duister Sacrament, maar wij zien althans één lichtpunt: alle bronnen van ons geloof wijzen met verheugende eenstemmigheid op één enkele formule: ,,in Confirmatione nobis datur Spiritus Sanctus". Wat heeft dit te betekenen?

Het eerste deel openen wij met het stellen van een dilemma. Het Vormsel geeft ons de H. Geest. Nochtans weten wij, dat wij op nog andere wijzen verbonden worden met de H. Geest. Wordt het Vormsel dan niet overbodig?

In het tweede deel zoeken wij of wij geen uitweg kunnen vinden over een

---

[1]) Wij geven hier de tekst van een feestrede, die wij mochten houden op het feest van Sint Thomas, in 1959 in het Missiehuis van de EE. Paters Missionarissen van het H. Hart te Stein, en in 1960 in het Canisianum te Maastricht. Deze toespraak hielden wij eveneens bij de plechtige opening van het akademisch jaar op 1 oktober 1959 in de grote zaal van het nieuw-gebouwde Filosofisch en Theologisch College S.J. te Heverlee bij Leuven. Om deze reden hebben wij geen voetnoten aan de tekst toegevoegd. Wij zijn trouwens begonnen met het schrijven van een boek over het Vormsel, dat bij Lannoo te Tielt zal worden uitgegeven.

betere kennis van de eigenheid van de H. Geest, als derde Persoon van de Allerheiligste Drieëenheid. Wie is dan de H. Geest?

In een derde en laatste deel zullen wij deze bevindingen toepassen op de theologie van het Vormsel. Wij zullen moeten zien, of ons antwoord werkelijk beter is dan het klassieke antwoord van de westerse theologie, nl., of wij er beter aan doen om het eigen karakter van het Vormsel te omlijnen, met van de H. Geest uit te gaan, dan wel, zoals wij het sinds de Middeleeuwen gewoon zijn geraakt, met te zoeken naar een eigen, aparte en specifiek verschillende genade van het Vormsel. Wij zullen dus zoeken naar de eigenheid van het Vormsel van uit de eigenheid van de H. Geest en Zijn werken.

## I. Het dilemma

Ons dilemma luidt aldus: in het Vormsel wordt ons de H. Geest gegeven. De H. Geest ontmoeten wij evenwel in heel ons christelijk leven, ook buiten het Vormsel om. Waarom dan een speciaal Sacrament van het Vormsel?

### A. Het dilemma in de H. Schrift

Hier ontdekken wij bij exegeten en theologen nogal wat verschil van mening. Enkele punten kiezen wij uit, die tamelijk algemeen aanvaard worden, of althans — wij moeten steeds bescheiden zijn in de theologie — enkele punten, waarvan wij menen dat ze voor ons op een afdoende wijze werden bewezen [2]).

De „Gave van de Geest" neemt immers een belangrijke plaats in in het Evangelie van de Geest, zoals de *Handelingen* worden genoemd. Deze plaats wordt bepaald door de literaire struktuur van de *Handelingen*, en door de eigen terminologie van Lukas met betrekking tot deze Gave.

De struktuur wordt door Lukas aangegeven, waar hij schrijft: „Maar wanneer de H. Geest over u komt, zult gij kracht ontvangen, en mijn getuigen zijn in Jerusalem, in heel Judea en Samaria, en tot aan het einde der wereld" (1, 8). In deze woorden van de Verrezen Kyrios kondigt Lukas het hoofdthema aan van zijn werk: de geschiedenis van de eerste uitbreiding van de Kerk door het getuigenis, en dit van uit de kracht van de Geest. Tevens schetst hij in enkele trekken de geografische indeling van zijn verhaal.

Bij de lezing van zijn verhaal valt nog een parallelle indeling op, die eng aansluit bij de opvatting die Paulus over zijn roeping had (Gal. 2, 9). Petrus krijgt de leidende rol in de eerste twaalf hoofdstukken, als de Apostel van de besnijdenis. Paulus echter werd tot de „volkeren" geroepen, en wij zien hem dan ook optreden in de resterende hoofdstukken, tot hij Rome bereikt, het centrum van de toen bekende aarde, de „oikoumenè tôn ethnôn".

---

[2]) Wij verwijzen graag naar beide artikels van onze collega, Prof. I. DE LA POTTERIE: *L'onction du Christ*, NRTh 80 (1958) 225-252, en *L'onction du chrétien par la foi*, *Biblica* 40 (1959) 12-69, en een uitstekende studie van Dr. J. KAHMANN over *Heilige Geest en de Handelingen van de Apostelen*, *NedKathStem* 54 (1958) 92-113, waaraan wij bij het schrijven van deze studie veel te danken hebben.

Nu is het wel opvallend, dat de grote teksten die betrekking hebben op de „Gave van de Geest", nauw aansluiten bij de even geschetste struktuur van de *Handelingen*.

In het deel, dat Petrus toekomt, als protagonist, hebben wij:

1e. in Jerusalem zelf het fundamentele feit van Pinksteren met het eerste getuigenis van Petrus;

2e. na de breuk met het Jodendom, volgend op de marteldood van Stefanus, barst de eerste vervolging uit. Lukas schrijft: „en allen verspreidden zich over het land van Judea en Samaria, behalve de Apostelen" (8, 1). Op dit ogenblik, dus in hoofdstuk 8, ontmoeten wij de tweede belangrijke tekst: de eerste tekst over het Vormsel als Sacrament, waar verteld wordt dat Petrus en Johannes speciaal uit Jerusalem overkomen: „en ze legden hun de handen op, en ze ontvingen de H. Geest" (8, 17);

3e. aan het einde van het petrinische deel, waarmede tevens het paulinische deel wordt voorbereid, komt dan het op zijn minst even belangrijke „Pinksteren der heidenen" (9-11). Voor de omstaanders, en later voor de raad van de Apostelen en de broeders uit Jerusalem zal Petrus er driemaal op wijzen, 'dat de heidenen de H. Geest hebben ontvangen, *juist zoals wij*' (10, 47; 11, 15-17; 15, 8).

In het paulinische deel van de *Handelingen* wordt dan de uitbreiding van de Kerk verhaald van uit Antiochië. Na de reizen van Paulus in Klein-Azië en in Griekenland is voor Lukas het getuigenis door prediking voor Paulus afgelopen. Hij komt voor het laatst in Efese, en verblijft er twee jaar. Daarna keert hij terug naar Jerusalem, en daar zal hem een nieuwe vorm van getuigenis worden opgedragen, het getuigenis in de vervolging. Daarmede is ook voor Lukas zijn verhaal afgelopen.

Welnu, zo Rome het eindpunt uitmaakt van het verhaal van Paulus als martelaar, is Efese het eindpunt van zijn apostolische rondreizen. Het is dan ook in hoofdstuk 19, en wel bij de aanvang van het verhaal over Paulus' activiteit te Efese, dat de tweede bekende tekst over het Vormsel wordt vermeld.

Het verdient in alle geval onze opmerkzaamheid, dat Lukas dit korte verhaal over een tweede handoplegging en gave van de Geest besluit op een vreemde, en waarschijnlijk symbolische wijze: „Paulus legde hun de handen op, en de H. Geest kwam over hen neer; en ze spraken in talen en profeteerden. In het geheel waren het twaalf man ongeveer" (19, 7). Die twaalf zijn als de verre echo van de twaalf in Jerusalem, antitypisch reeds voorafgebeeld in de twaalf stammen die het uitverkoren volk uitmaakten. Ons lijkt het, dat op dit ogenblik wordt gewezen op de eerstelingen van die na-apostolische Kerk, die de H. Geest voortaan niet meer zullen ontvangen, tenzij sacramenteel, door de handoplegging van een apostel, en diens opvolgers.

Maar ook de terminologie van Lukas, de woordkeuze die verband houdt met de zo pas vermelde teksten, lijkt ons vast en betekenisvol. Wij zien niet goed, hoe sommigen hierbij nog een afwijzende houding kunnen rechtvaardigen. Zo wij een *Concordans* er op naslaan, dan hebben al de woorden die op de „Gave van de Geest" betrekking hebben, uitsluitend verband met het

Pinkstergebeuren. Zo hebben wij vanzelfsprekend het centrale woord zelf: „ἡ δωρεὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου" (2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17) met zijn similaire uitdrukkingen: God *gaf* de Geest (van δίδοναι: 5, 32; 8, 17, 18; 15, 8) en wij *ontvingen* Hem (van λαμβάνειν: 2, 38; 8, 15, 19; 10, 45, 47; 19, 2). Hierbij mogen wij nog de typisch oudtestamentische termen vermelden: „ἐπιπίπτειν" (10, 44; 11, 15; 19, 6 = ἦλθε), en „ἐκχέειν" (2, 17; 10, 45, 47) en het dikwijls gebruikte „ἐπλήσθησαν" (2, 4; 4, 31; 13, 9), dit alles samengevat door het woord van Christus: „Gij zult *gedoopt worden* door de H. Geest na weinige dagen" (1, 5; Luk 24, 49).

Nu is het maar al te duidelijk, dat de H. Geest, ook in de *Handelingen,* een rol toebedeeld krijgt, die buiten de onmiddellijke contekst valt van het Pinkstergebeuren.

Een uitvoerig onderzoek van dit tweede punt zou ons te ver voeren. Wij willen enkel twee feiten naar voren brengen, die wij vooral bij de meester van Lukas vinden, bij Paulus, en waarover de meeste kommentatoren het eens zijn.

Ons heil, m.a.w. ons nieuwe leven in genade, wordt zowel toegeschreven aan Christus als aan de Geest. Niet alleen gebruikt Paulus doorlopend de uitdrukkingen „in Christo" en „in Spiritu", als bepalingen van het christelijke leven bij uitstek, maar hij verbindt deze formules met die woorden, die onze nieuwe heilstoestand nauwkeuriger omschrijven. Wij worden „gerechtvaardigd" in Christo, als in Gal 2, 17, maar ook in Spiritu: I Kor 6, 11 (belangrijke sakramentele tekst); wij worden „geheiligd" in Christo: I Kor 1, 2, maar Paulus wordt als offerande „geheiligd" in Spiritu: Rom 15, 16; onze besnijdenis is in Christo: Kol 2, 11, maar ook in Spiritu: Fil 4, 1 en 1, 27; wij voelen en denken (φρονεῖν) in de Heer: Fil 4, 2, en in de Geest: Rom 8, 6 en 27; wij hebben gemeenschap met Christus: I Kor 1, 9, en met de Geest: Fil 2, 1; Christus immers woont in ons, alsook de H. Geest: Rom 8, 9-11. Wij worden ten slotte gemerkt door de Geest en door Christus: Ef 1, 14 en 4, 30. Wij zouden deze lijst nog kunnen aanvullen.

Nog een tweede opmerking. Deze wordt betwist, als b.v. door Alois Stenzel in zijn boek over het Doopsel. Wij houden ons echter aan het nauwkeurig onderzoek van het woordgebruik, waar onze collega E. P. de la Potterie veel zorg aan besteed heeft. Onze overgang uit het ongeloof naar het nieuwe leven wordt dikwijls ontleed naar een drieledig schema, dat herhaaldelijk terugkomt. Paulus en Lukas onderscheiden als eerste moment de bekering door het geloof, als tweede de afwassing tot vergiffenis van de zonden, en als derde de Gave van de Geest. Zo b.v. bij het slot van de eerste prediking van Petrus in de *Handelingen,* juist de tekst die Stenzel niet op deze wijze wil lezen: na de vraag: „Mannen broeders, wat moeten wij doen" gaat de tekst verder: „En Petrus zei hun: Bekeert u allen, en laat u dopen in de naam van Jesus Christus, tot vergiffenis van de zonden; dan zult gij de gave ontvangen van de H. Geest" (2, 38).

Zo men deze interpretatie aanvaardt, dan wordt ons dilemma nog verscherpt. Wanneer men al de teksten, ook die van Johannes, met elkaar vergelijkt, dan merkt men, dat de H. Geest, die dan toch zo uitdrukkelijk wordt

vermeld bij het derde moment van onze totale ommekeer tot Christus, nietteemin een eigen rol toebedeeld krijgt, zowel bij onze bekering door het geloof (Gal 3, 2-9, en de zo centrale tekst I Kor 12, 3), als bij ons Doopsel (Tit 3, 5; II Kor 1, 21-22; verg. Ef 1, 13-14 en 4, 30; Joh 3, 1-31).

Waartoe dan nog een eigen Gave van de Geest? Dat was immers onze inleidende vraag! Wij zijn nogal uitvoerig ingegaan op de argumenten uit de Schrift, omdat deze teksten trouwens voor een groot deel de Traditie zullen bepalen (vooral I Kor 12, 3), en omdat zij ons tevens zullen helpen om een oplossing te suggereren in ons volgend deel.

### B. Het dilemma bij de Vaders

Voor de Traditie zullen wij kort zijn. Bij de Vaders staan wij immers voor dezelfde moeilijkheid, maar van uit een verschillend perspectief, en naar het ons voorkomt, een heel juist perspectief. Zij lijken immers weinig bekommerd om de eigen specifieke genade van het Vormsel chemisch zuiver af te zonderen. Het mag dan volkomen waar zijn, dat in hun tijd het Vormsel als integrerend moment in de gehele Initiatieritus gevat lag, men merkt aan hunne handelwijze bij noodgevallen, en aan hunne theologie, dat zij wel degelijk het Vormsel konden onderscheiden van het Doopsel.

Ook bij hen is het grondinzicht eenstemmig: het Vormsel geeft de Geest. In de uitwerking van dit thema vertonen zij echter een verrassende vrijheid. Stof voor hun allegorische, theologische „variaties op hetzelfde thema" leveren, enerzijds het sacramentele teken als zodanig, nl. de olie en de sfragis, en anderzijds, men mag wel zeggen haast alle teksten uit de Schrift die betrekking hebben op olie, op betekening en op de Geest.

Zij vermelden vanzelfsprekend de reeds aangehaalde perikopen over het Vormsel uit de *Handelingen*, over Pinksteren, en de meer algemene teksten uit het Nieuwe Testament over de H. Geest. Zo zal vooral Augustinus Rom 5, 5 (charitas) kommenteren. Regelmatig ontmoeten wij II Kor 2, 15 (de goede geur van Christus verbonden met het chrisma), II Kor 1, 21-23 (Geest als eschatologisch onderpand). Natuurlijk uit het Oude Testament Is 11, 2 (de zeven gaven van de Geest), maar ook in een allegorische verklaring Ps 132, 2: „sicut oleum in capite (= Christus), quod descendit in barbam, barbam Aäron" (= de Kerk). De materiële zalving levert in het Grieks een welkome aanleiding tot een zeer rijke symbolische theologie van onze eenheid met Christus, welke eveneens bewerkt wordt door de H. Geest. Jesus is immers de Christos, de Gezalfde bij uitstek, en dit door de Geest, en wij worden „christianoi" genoemd, om onze zalving, waardoor wij deel hebben aan de zijne. Hierbij zal ten slotte de tekst van I Pet 2, 5 over het koninklijk priesterschap onze staat van christen-zijn verbinden met de Ambten van Christus.

Waarom zouden de Vaders zich zorgen maken over een speciale genade van het Vormsel? De Triniteit was voor hen nog een levende werkelijkheid, waarvoor zij moesten strijden, vervolging en ballingschap doorstaan, als onder de ariaanse heersers, en een levend dogma, dat nog niet veilig opgeborgen lag achter de zware gordijnen van de scholastieke appropriatie.

Bij de Liturgie is het getuigenis zo mogelijk nog eenstemmiger. Ook zij herhaalt: „in Confirmatione traditur Spiritus Sanctus". En de romeinse liturgie zal deze gedachte betrekkelijk vroeg uitwerken aan de hand van Is. 11, 2.

Men kent evenwel drie frankische *Ordines* uit de VIIIste eeuw, waar noch de handoplegging, noch de chrismazalving verbonden worden met de mededeling van de Geest, en de epiklese louter trinitarisch is. Deze uitzondering gedraagt zich evenwel heel keurig: zij bevestigt de regel. Deze feiten beletten immers de opsteller niet te besluiten: „dat orationem pontifex super eos cum chrismate faciens crucem in frontibus eorum cum invocatione trinitatis, et ... *tradit eos septiformem gratiam spiritus sancti" (Ordines,* XXVII, 79; ANDRIEU, III, 407-408).

Tegenover dit eensluidend en expliciet getuigenis kunnen wij, zoals bij de Schrift, nu weer andere feiten opstellen, waaruit blijkt, dat de H. Geest voortdurend in ons christelijk leven treedt, ook buiten het Vormsel om.

Er is allereerst het unieke gebruik binnen de oud-syrische liturgie van een zalving vóór het Doopsel. Deze zalving, die verbonden kan worden met de Geest, heeft enkel betrekking op een rituele bezegeling van het geloof van de catechumeen volgens een symboliek, die eigenlijk uit het spraakgebruik van de Schrift moet afgeleid worden. Het is in alle geval opvallend, hoe vooral in het Oosten, en speciaal in Syrië, en ook in Alexandrië, de H. Geest vooral de rol toebedeeld krijgt om de mens naar het geloof te leiden, en zo naar het Doopsel. Bij dit inzicht van de oud-syrische liturgie en theologie kunnen wij nog de algemene theologie van de Vaders voegen over de betekenis van de H. Geest voor heel het christelijk leven, theologie die reeds zeer vroeg wordt ingeluid door Irenaeus, waarvan wij enkel deze schone tekst citeren: „Nunc autem partem aliquam a Spiritu Eius sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum: quod et pignus dixit Apostolus... (*Adv. Haer.* V, 8; *PG* 7, 1141b).

Voor de Liturgie zijn de verhoudingen even sprekend. Niet alleen worden wij gedoopt in de naam van de Vader, van de Zoon en van de H. Geest, en zoals u weet, werd in de oudheid deze drievoudige aanroeping liturgisch uitgewerkt tot een drievoudige geloofsbelijdenis, maar voor het Doopsel en de Eucharistie, dus voor heel het initiatiemysterion, werd — behoudens enkele uitzonderingen — de epiklese tot de H. Geest als een essentieel moment beschouwd binnen de sacramentele efficaciteit. De studies van Mag. H. Schillebeeckx O.P. hebben in onze landen de aandacht hierop gevestigd.

Maar zo de H. Geest ons bereikt in het Doopsel, en ook in de Eucharistie (I Kor 12, 13) — dat vergeten wij te gemakkelijk — waarom nog een speciaal Sacrament, waar Hij zelf zich aan ons geeft? In zijn laatste boek *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsontmoeting,* heeft Mag. Schillebeeckx de rol van de Geest terecht verbonden met het „opus operatum" als zodanig. Dus is Hij werkzaam in alle Sacramenten. Waarom dan nog een speciaal Sacrament, waarin Hij ons wordt gegeven?

### C. Het dilemma in de theologie

Wij denken dan speciaal aan de westerse theologie, en dus grotendeels aan de scholastieke.

In het Westen heeft het Vormsel moeilijke tijden gekend. Speculatief gezien heeft het een tijd geduurd voor men goed wist, hoe het aan te pakken, zoals H. Weisweiler het in 1933 aangetoond heeft in een omvangrijke studie van *Scholastik*, en nog onlangs gebleken is in de tekstuitgave van K. F. Lynch.

De scholastieke theologie heeft hard gewerkt om een onderscheid af te lijnen tussen het Doopsel en het Vormsel. Tot in de XIIde eeuw zal hare eigen methodiek, nl. argumenteren uit losse citaten van de Schrift, hare taak nog bemoeilijken. De tekst van het Oude Testament: „Panis confirmat cor hominis" zal b.v. gedurende eeuwen stof leveren voor een aparte *Quaestio* over de distinctie tussen Vormsel en Eucharistie.

Men kan zeggen, dat er pas schot in gekomen is, wanneer men is gaan nadenken over het wezen van het merkteken, dat voor elk Sacrament een eigen *status fidei* moest bepalen. Hierbij steunde deze trouwens zeer vruchtbare theologie op een verkeerd vertaalde tekst van de Areopagiet.

Het is zelfs verrassend, en trouwens leerrijk voor een betere kennis van het mysterie van de theologie, welke goede en interessante zaken de Vroege Scholastiek heeft gevonden aan de hand van citaten, die uit hun verband gerukt waren, verkeerd geïnterpreteerd, of eenvoudig valse documenten waren, als de *Pseudo-Dekretalen* van Paus Melchiades, die opgenomen werden in het *Decretum Gratianum*.

Hoe gebrekkig de theologische argumentatie met betrekking tot het Vormsel ook moge geweest zijn tot aan de XIIde eeuw, het grondinzicht over het wezen van het Vormsel was juist. Vooreerst nemen zij het veilige getuigenis van de Patristiek over uit de werken van Augustinus en Isidorus van Sevilla. Zij werkten dit getuigenis uit op een wijze, die minder rijk en ruim was als bij de Vaders, een tikje primair wellicht — het waren toch nog maar pas bekeerde barbaren! — maar die wezenlijk aansloot bij de vroegere Traditie. De formule „robur ad militiam Christi" zet bij P. Bouyer en enkele anglikaanse theologen heel wat kwaad bloed. Willem van Auvergne heeft een beeld gevonden, dat hen nog meer zou doen schrikken: de genade van het Vormsel is als de hoorn van de rinoceros! Deze gedachte van „kracht" is niet typisch Middeleeuws. Men vindt ze reeds in de *Handelingen*, in de oudste liturgieën (als *Constitutiones Apostolorum*, III, 17, 1; FUNK, I, 211), al mag men wel erkennen dat onze strijdvaardige germaanse voorouders daar wellicht wat meer in gezien hebben dan de theologen vóór hun tijd.

H. Weisweiler heeft aangetoond — en hier zouden wij vooral willen op drukken — dat de Eerste Scholastiek de Vormselgenade gedacht heeft binnen de dialektische spanning tussen het getuigenis naar buiten, de „robur" voor de strijd tegen de duivel, de ondeugden, of in het martelaarschap, en anderzijds een steeds dieper door de Geest bezielde innerlijkheid. Zo het eerste thema toevallig veel te danken had aan de Pseudo-Melchiades-tekst, dan haalden zij het tweede thema bij Rhabanus en de Abt Gotfried. *Deze*

*twee momenten hebben zij nooit, zoals het wel geschied is in onze tijd, uit elkaar genomen.* En dit is dan wel het beste wat over de Vormselgenade kan gezegd worden.

Ten slotte zal Sint Thomas dit inzicht oorspronkelijk uitwerken, wanneer hij van af zijn *Summa* zal grijpen naar het idee van volwassenheid, van de „aetas perfecta": „datur enim plenitudo Spiritus Sancti ad robur spirituale, quod competit aetati perfectae". Dit zal hij tevens als standsgenade funderen in zijn theologie van het merkteken, als „gratia fidei", maar dan gezien als „gratia confessionis Passionis Christi", als „configuratio" dus met Christus, en als „ordinatio ad cultum" binnen de kerkelijke en sacramentele ruimte. Ten slotte vergeet hij evenmin dat deze sterkte en deze geestelijke strijd niet te denken zijn, tenzij van uit de dialektische tegenpool, de inwendige geestelijke rijkdom en „perfectio" van de Geest.

Nochtans is er iets, dat ons in heel deze scholastieke theologie onbevredigd laat, nl. de vraagstelling zelf: het Vormsel trachten te bepalen, louter en alleen door zijn effekt, de eigen genade en het eigen merkteken. Het feit is daar, dat deze onbevredigdheid haar weerslag heeft gevonden in de geschiedenis van de theologie. Telkens wanneer de theologie weer wakker schoot uit de lome sluimer waarin epigonen van grote meesters haar hadden gewiegd, is men op deze vraag terug gekomen. Een vraag, die te dikwijls zonder merkbaar resultaat in de loop van de geschiedenis wordt herhaald, is een vraag die slechts wordt gesteld, of een vraag die niet is op te lossen.

Tussen de twee oorlogen in heeft men een ogenblik gedacht het verlossende antwoord te hebben gevonden, wanneer men in boeken, artikels en vooral in grote redevoeringen op congressen het Vormsel heeft gedoopt tot Sacrament van de K.A. Maar nu de K.A. zelf een krisis doormaakt, en men tevens meer is gaan denken over hare theologische fundering en hare ecclesiologische struktuur binnen de ruimte van een volwaardige theologie van het laïkaat, wordt daar stilletjes over gezwegen. De idee blijft evenwel nog nawerken, waar men in recente werken de eigen genade van het Vormsel nog altijd beperkt tot een roeping tot het apostolaat. Niet dat deze laatste formulering niet vatbaar zou zijn voor een meer genuanceerde uitleg, maar in onze tijd van propagandazucht en -virtuositeit, betwijfelen wij ten zeerste, of de accenten wel altijd zuiver worden gelegd.

Onze tijd heeft een ander bezwaar tegen deze klassieke formulering van de vraag naar het wezen van het Vormsel. Dit bezwaar lijkt ons werkelijk fundamenteel.

Na Trente heeft de theologie naar hartelust de genade kunnen uiteenknippen in een veelvoud van kleine snippertjes, kleine entiteiten, die niet alleen van elkaar werden onderscheiden, maar dikwijls ook gescheiden. Wij willen de genade voortaan weer zien en denken als één levende werkelijkheid, die in ons ontstaat van uit en binnen het primaire mysterie van de Trinitaire Inwonende Liefde. Het is omdat de Vader ons door de kracht van de Geest verenigd heeft met de Zoon, en in ons Zijn Beeld heeft geprent, zodat wij geworden zijn „servi in Servo et filii in Filio", dat wij secondair, maar reëel kunnen spreken van een inwendige genadewerkelijkheid in ons.

Deze genade is essentieel trinitair, en bij voorkeur gedacht als de vrucht van een „propria et non appropriata Inhabitatio", tenzij wanneer wij de appropriatie zouden begrijpen in de volle en rijke betekenis van Thomas.

Tot besluit van dit eerste deel herhalen wij nogmaals onze vraag. Zo de genade essentieel trinitarisch is, dan wordt ze ons reeds als zodanig in het Doopsel gegeven. Waarom dan nog het Vormsel? Een loutere vermeerdering van genade volstaat niet als antwoord. Zo de genade essentieel één is, zij het onderscheiden naar de complexe veelzijdigheid van het menselijke zijn, als het éne licht van de zon, dat door het prisma in alle kleuren van de regenboog wordt gebroken, hoe dan nog een eigen genade onderscheiden in het Doopsel en in het Vormsel? En zo dit kan, en wellicht moet gedaan worden, welke is daar de betekenis van?

## II. De theologie van de H. Geest

Zo hebben wij dan het tweede deel bereikt, waar wij ons gaan afvragen, of wij er geen baat zouden bij vinden om de vraag van boven af te beantwoorden. Zo er iets is, dat werkelijk vast staat in de Schrift en de Traditie, dan is het *dat de H. Geest ons in het Vormsel wordt gegeven.* Deze formule is niet zo maar op het eerste zicht duidelijk. Hoe kan een goddelijke Persoon ons worden *gegeven?* Om deze vraag te beantwoorden, kunnen wij geen andere weg inslaan dan de steile en zelden begane weg, die uitmondt op een werkelijke theologie van de H. Geest.

Deze theologie is moeilijk, en vele Vaders zijn op de drempel blijven staan uit eerbied voor het mysterie. Wij denken soms dat de theologie van de Zoon en van de Vader gemakkelijker is. Voorzeker beschikken wij hierbij over meer steunpunten voor onze analogische en symbolische kennis. Nochtans mag men zich wel afvragen, of dit niet een illusie is. De zoonlijke verhouding van het Woord tot de Vader is even transcendent als de verhouding van de Geest tot de Vader en de Zoon.

De H. Geest kunnen wij enkel kennen in Zijn openbaring, in Zijn zichtbare zending en in Zijn werken. De tijd van de openbaring van de H. Geest is de tijd van de Primitieve Kerk, de stichtingstijd. De H. Geest heeft zich toen geopenbaard in het Pinkstermysterie, dat zich evenwel niet beperkt tot de eerste dag van Pinksteren. Heel de tijd van de Oerkerk was één Pinkstertijd. Juist in deze stichtingstijd heeft Christus, de Stichter bij uitstek, Zijn Kerk definitief in de geschiedenis bevestigd door de werking van Zijn Geest.

Welke zijn de kenmerken van deze openbaring?

Zij was zichtbaar, tastbaar, in bepaalde charismatische gaven te herkennen. Dit eigen karakter van de openbaring, die dus geen Menswording was, maakt het ontcijferen heel wat lastiger.

Maar de Geest is niet tot ons gekomen zonder providentiële voorbereiding. In het Oude Testament komen herhaaldelijk kenmerken terug van de „ruach Yahweh", die deze definitieve openbaring zouden inleiden en voorbereiden. Hij is een wonderlijke, soms hevig en plots inwerkende kracht, de „vinger Gods", de „hand van Yahweh", de „dynamis tou theou" van Ezechiël en Lukas. Hij is vooral een innerlijke kracht en een licht voor de pro-

feten. De rabbijnen zullen hem speciaal de inspiratie toeschrijven. Van af Isaias en Ezechiël is Hij voor alles de messiaanse gave. Hij zal ons geven een „hart van vlees". Hij zal het knekelveld van Ezechiël ten leven roepen. Hij zal de kleine Rest vervullen met zijn gave van sterkte, licht, wijsheid en heiligheid.

Christus zelf zal ten slotte onmiskenbare aanduidingen verstrekken. Hij is de Geest van de Vader; Hij is ook de Geest van de Zoon. Hij wordt daarom gezonden door Vader en Zoon. In Johannes zal Christus er zelfs op drukken, dat het nodig was, dat Hij zou heengaan. Hij moet eerst verheerlijkt worden. Aldus is de H. Geest werkelijk de Gave van de Kyrios aan Zijn Kerk.

Dat de Geest de Geest is van de Vader en van de Zoon, dat Hij door beiden wordt gezonden, niet om een eigen opdracht te vervullen, maar om het werk van de Vader in de Zoon te bestendigen, is dogmatisch centraal. Het geeft ons de sleutel op dit eigen geheim van de Geest, wat men soms genoemd heeft Zijn bescheidenheid. Hij is Diegene die het werk van de Vader vol-brengt, vol-maakt, vol-eindigt.

### A. De leer van de Schrift

Vooraleer wij tot de theologische reflexie overgaan, moeten wij het Woord Gods beluisteren in de Schrift, en dit zoals de Kerk dit steeds heeft gelezen.

Welk is de inhoud van het Mysterie van Pinksteren? Wij zeiden het reeds: de stichting van de Kerk. Kortom het „in Spiritu" zal het „in Christo" van de Verlossing definitief bevestigen in deze Tussentijd, de tijd van de Kerk. Maar hoe? Hij zal haar bevestigen als het messiaanse volk van de uitverkiezing, door God gewonnen en geworven, het Volk van het Nieuwe Verbond.

Deze bevestiging geschiedt op een complexe wijze. Pinksteren, vooral te Jerusalem, draagt alle kenmerken van een oudtestamentische theofanie: de stormwind, het vuur zijn als zovele in Israël van oudsher bekende tekenen van de „Kavôd Yahweh". De Geest is dus „hagion", omdat hemels en dus goddelijk.

De Geest vervult verder de Apostelen en de leden van de Kerk met kracht uit den hoge tot openbaar getuigenis. Tot op de berg van de Hemelvaart zal de naieve Filippus bewijzen, hoe vreemd de Apostelen nog stonden tegenover de Heer. Nu weten zij; nu durven zij. Het is de innerlijke bevestiging.

Langs de andere kant wijst de symbolische opsomming van zoveel volkeren en talen op een andere vorm van bevestiging: de bevestiging van de Kerk voor het aanschijn van de wereld, juist als de universele Kerk Gods. Bij het nederdalen van de Geest op Cornelius en zijn familie, wordt deze roeping tot universaliteit een andermaal betuigd. Overal waar de Geest verschijnt in deze Eerste Tijd van de Kerk, in de leiding van de zending van de Apostelen, in de charismatische gaven, in de „vruchten van de Geest", vinden wij dezelfde dialektiek terug: inwendige bevestiging en uitwendige betuiging van de universele roeping van de Kerk in de wereld. Hierdoor juist wordt de Kerk „opgebouwd"!

Deze openbaring vertoont een dubbele finaliteit. Eerst betuigt zij zichtbaar gedurende de stichtingstijd van de Kerk, wat de H. Geest definitief voor haar zal blijven gedurende haar hele geschiedenis, maar dan in de verborgenheid van het geloof.

Tweedens drukt de H. Geest Zijn eigen stempel op Zijn werk, openbaart Hij zijn diepste wezen en beëindigt Hij aldus de openbaring van het mysterie van de H. Drieëenheid. Daarom zal de Kerk telkens weer in de loop van haar geschiedenis teruggrijpen naar deze fundamentele ervaring uit de Apostolische Tijd. Deze reflexie op het geloofsgegeven heeft trouwens plaats gehad van af de allereerste tijd. Wij vinden de eerste lijnen van een theologie van de Geest reeds terug in de Schrift; een geïnspireerde theologie dus, die verder ons zoeken zal richten.

De Eerste Kerk heeft zich immers afgevraagd, welke de rol is geweest van de Geest met betrekking tot de Persoon en de taak van Christus. Voor deze verdere theologie van de Geest bestond er trouwens een belangrijk steunpunt, het centrale openbaringsfeit in het leven van Christus zelf. Wanneer Christus door Johannes de Doper wordt gedoopt, openbaart zich niet alleen de Vader, maar wordt deze hemelse theofanie zichtbaar bezegeld door de nederdaling van de Geest. Men heeft het Doopsel van Christus door Johannes genoemd de definitieve investituur van Christus tot Profeet. Christus heeft Zijn doopsel gezien als een gedoopt worden, een geheiligd en toegewijd worden tot Zijn H. Lijden, als een zending tevens tot zijn messiaans profetisch getuigenis. Dit zelfde werk van Christus had Johannes de Doper reeds gezien als een eschatologisch dopen met de H. Geest en het vuur, waarmede deze meteen aansloot bij heel de oudtestamentische thematiek over de messiaanse Eindtijd.

Christus zelf zal deze toepassing uitdrukkelijk erkennen, waar Hij herhaaldelijk, vooral in de synagoge van Nazareth — als een publiek afstand nemen tegenover Zijn Verborgen Leven — de profetie van de Servus Yahweh op Hem zelf toepast. Na vóór de vergaderde gemeente de tekst van Isaias te hebben voorgelezen: „De Geest des Heren komt over mij, omdat Hij mij gezalfd heeft om aan armen de goede tijding te prediken...", verklaart Hij plechtig: „Vandaag is de vervulling van deze Schrift u ter oren gekomen" (Luk 4, 16).

Men kan van mening verschillen over de juiste interpretatie van het verhaal van de Boodschap. Maria, wanneer zij de woorden van de Engel heeft gehoord, dat de Geest van de Allerhoogste over haar zou nederdalen en haar zou overschaduwen (een typische theofanieterm), heeft misschien niet meer begrepen dan wat een jodin op dat ogenblik kon verstaan door de lezing van de Bijbel. Maar het lijkt ons zeer waarschijnlijk, dat Lukas in zijn tekst meer heeft willen uitdrukken. Hij heeft wel de Incarnatie gezien als een realisatie in de kracht van de Geest. Hierop alludeert ook Mattheus (1, 18), de oudere Symbola en de latere Vaders: in Zijn Menswording werd Christus gezalfd door de Geest.

Zo komt het dat alle Evangelisten, en vooral Lukas, het hele leven van Christus zien, als een „gedreven worden door de Geest", vooral op de be-

tekenisvolle momenten van Zijn profetisch optreden: de woestijn, de mirakelen, het gebed. De Hebreeërbrief zegt uitdrukkelijk, dat Christus „zich door middel van een eeuwigen Geest onschuldig heeft opgedragen aan God" (9, 14). Sint Jan besluit dit alles door de geheimzinnige woorden, die zo typisch zijn voor de ambivalentie van vele johanneïsche uitdrukkingen: „En het hoofd neerbuigend, gaf Hij den Geest": „παρέδωκεν τὸ πνεῦμα!"

### B. De leer van de latere theologie

Wat de latere theologie betreft, zou ik graag met de grootste nadruk willen onderlijnen, hoe de hele Traditie in dit verband gegrepen heeft naar de enige voor de hand liggende methode, de *analogia fidei:* de vergelijking van de mysteries, waardoor zij elkaar wederzijds belichten. Hoe dit ook konkreet werd uitgewerkt, de idee is de volgende. Wat de Geest *fundamenteel* heeft bewerkt in de Persoon van Christus, heeft Hij *corporatief* bezegeld in de Kerk, en werkt Hij dan ook *sacramenteel* uit in het Vormsel voor alle gelovigen. Met andere woorden: zoals Hij zich zelf heeft gegeven en gegeven werd door de Vader aan Christus, zo werd Hij geschonken aan de Kerk met Pinksteren, en sacramenteel aan elk van ons in het Vormsel.

Nu kunnen wij reeds de diepere gelijkenistrekken onderscheiden tussen de Gave van de Geest aan Christus en aan Zijn Kerk. Dit zal ons juist toelaten om dan ook beter te vatten, hoe de Geest Zich aan ons geeft in het Vormsel.

Het duidelijkst blijkt, dat God door de Geest, zoals voor de Kerk, ook Christus publiek heeft bevestigd voor het aanschijn van Israël, als de door de Vader beloofde en gezonden Profeet en Messias. Deze bevestiging is een opdracht, en dus meteen ook een zending. In zover men het openbaar leven van Christus moet beschouwen als één goddelijk en profetisch getuigenis voor de waarheid, blijkt het dus dat de Geest de ziel en de inwendige drijfkracht is geweest van dit unieke heilsgetuigenis.

Dit drijven van de Geest was tevens ook een werk van inwendige vervulling, vol-making, af-werking en vol-einding. Hierover zal de Schrift, die meer aandacht schenkt aan de corporatieve en ecclesiale aspecten van het heil, ons slechts enkele suggesties aan de hand doen. De Vaders zullen op deze suggesties ingaan, en de even geschetste lijnen doortrekken tot midden in het geheim van Christus' Uitverkiezing en Menswording, tot in het hart van de Triniteit zelf. Dat Christus de Gezalfde is, heeft niet alleen betekenis voor Zijn zending in de uitwendigheid van de wereld. Het heeft ook een diepere eeuwige betekenis voor het aanschijn van Gods inwendigheid zelf. Zo het Woord, „sibi creando assumpsit humanitatem suam", dan heeft Hij dit gedaan „in virtute Spiritus". Het is de Geest, de Geest van Vader en Zoon, die deze Menswording heeft bewerkt, en deze trouwens, daar God in Zijn eeuwige jeugd nooit ophoudt met werken, nog steeds bewerkt, heel de mensheid van Christus als het ware aanzuigend naar de Vader toe, het dynamisch verenigd met het Woord als de eigen mensheid van de Zoon van uit de uitverkiezing van de Vader.

### C. De leer van Jan van Ruusbroec

Met deze laatste woorden hebben wij de voorstellingswijze en de taal van de Schrift verlaten, en ons reeds laten inspireren door de mystieke Triniteitstheologie van Ruusbroec.

U weet, dat Ruusbroec nooit louter speculatieve werken heeft geschreven, maar enkel mystieke. Deze mystiek steunde echter op een eigen filosofie en theologie. De trefzekerheid van zijn vloeiende dialektische terminologie bewijst, dat zijn theologische systematiek hem zeer duidelijk voor de geest stond bij het neerschrijven van zijn geestelijke werken. Wij kunnen op dit ogenblik slechts ingaan op wat onmiddellijk met ons onderwerp betrekking heeft.

Zijn denken werd dus uitgebouwd naar de neo-platoonse schema's van de Pseudo-Dionysius, en getoetst aan zijn eigen mystieke ervaring. Het hoort thuis bij een niet technische, maar uitgesproken fenomenologie van het genadeleven, en daarom is hij zo modern. Zijn denken is nooit statisch, conceptueel, doch dynamisch en dialektisch. Steeds houdt hij de éne levende totaliteit van de werkelijkheid voor ogen, en zo hij daarin verscheidene momenten in hun levende wisselwerking op elkaar gaat onderscheiden, en hun ontplooiing volgen, nooit vergeet hij dat deze pas leven binnen en van uit de totaliteit. Deze totaliteit is bij Ruusbroec niet abstract. Het is het eigen leven van de Triniteit, het Alfa en het Omega van zijn denken.

De levende God is in zichzelf een spanning tussen rust en actie, tussen eenheid en veelheid, tussen beschouwend, passief ondergaan en smaken, en veelzijdig, intens „werken", tussen de oergrondelijke diepten van Gods Wezenheid en de drievoudige steilte van de goddelijke Personen. Deze spanning zal nooit stollen. Zij leeft en beweegt, omdat God altijd nieuw is en nooit veroudert. Dit eeuwig jonge en nieuwe goddelijke leven spreidt zich open in een uitvloeien Gods naar de veelheid, en een wedervloeien naar de eenheid, en dit zowel binnen als buiten de Triniteit.

Dit uitvloeien en wedervloeien Gods geschiedt „in Spiritu". Om dit aspect van het genadeleven is het ons vooral te doen, want hier wellicht zal ons iets meer gezegd worden over het geheim van de H. Geest.

De eigenheid van de H. Geest drukt zich immers niet enkel uit door de intrekkende aanzuiging in de liefde tot de genietende contemplatie, maar ook en wel dialektisch gespannen als pool en tegenpool, door de uittrekkende stuwkracht, waardoor de Vader het Oerbeeld van de Zoon door de Geest naar buiten realiseert in de geschapen ruimte van deze wereld. Het is dezelfde Geest, die in ons woont, die ons op analoge wijze naar buiten aandrijft tot de veelheid van de werken: „in karitaten, in de beoefeninghe der doechden en in de gehoorsaamheid aan de wetten van de heilighe Kerke", maar ons ook „sonder onderlaet" naar binnen toe verinnigt, ons aantrekt naar die densiteitskern van ons zelf, waar wij het meest ons zelf zijn, en tevens het diepst in God rusten.

Dit bewerkt de H. Geest door de inwendige wet van zijn persoonlijk zijn, de wet nl. van de „Minne" aan ons mede te delen. Liefde is reine activiteit, is de diepste activiteit. Liefde is ook persoonsgemeenschap. Om deze beide redenen kan onze hoogste activiteit niet bestaan buiten deze dialektiek van

innigheid en verinnerlijking, en communie en gemeenschap naar buiten. Onze medemensen en heel de geschapen wereld staan als het ware buiten ons zelf, terwijl God, volgens de grote augustijnse traditie, „est intimior intimo meo". Uitwendige activiteit verzandt in hare veelheid en vormelijkheid, zo deze niet voortdurend opwelt uit de meest eigen inwendigheid. Loutere inwendigheid — zoals ten tijde van Ruusbroec door de Begharden werd voorgestaan — is een illusie, en een leugen tegenover ons zelf en tegenover de levende God.

„De Gheest Ons Heren es een eewegh werc Gods, ende Hi wilt dat wi eewelec werken ende Heme gheliken. Ende Hi es oec raste ende ghebruken (mystiek smaken in onmiddellijkheid) des Vaders, ende des Sones, ende alle zijnre gheminderen in eewelegher ledegheit (mystieke ontlediging en passiviteit)" (*Van den VII Trappen, Werken,* III, 260, 29-33).

Dit vloeien en wedervloeien is de diepste wet van het goddelijke zijn. In de *Brulocht* zegt Ruusbroec: „Dit vloeyen Gods eyschet altoes een wedervloeyen; want God es eene vloeyende ebbende zee, die sonder onderlaet vloeyt in alle sine gheminde, na elcs behoeven ende weerde. Ende Hi es weder-ebbende alle die ghegavet sijn in hemel ende in eerde met al dat si hebben ende vermoghen" (*Werken,* I, 185, 9).

Dit is dan ook onze meest authentieke volmaaktheid, welke Ruusbroec erkent in diegene die hij noemt „de ghemeyne mensche". „...hi moet Gode leven met gheheelheit ende alheit sijns selfs, alsoe dat hi der gracien ende den beweghene Gods ghenoech si, ende ghevolchsam si in allen doechden ende in alre inwindigher oefeninghen. Ende overmids minne moet hi verhaven werden ende sterven Gode sijns selfs ende alle sire werken, alsoe dat hi wike met allen sine crachten ende ghedoeghe die overforminghe der onbegripelijcker waerheit die God selve es. Ende aldus moet hi levende uutgaen in doechden, ende stervende inghaen in Gode. Ende in desen tween gheleghet sijn volcomen leven; ende dese twee sijn in hem te-gadere ghevoecht alse materie ende forme, alse ziele ende lichaam" (*Boecsken der Verclaringhe, Werken,* III, 282). Dát bewerkt in ons de H. Geest, en daarom besluit hij deze bladzijde met het sterke woord: „Ende omme-dat hi hen aldus houdt ende oefent vore die jeghenwoordicheit Gods, *soe werdt Minne sijns gheweldich* in alre wijs" (aldus heerst de Liefde in hem totaal); (ibid., 283, 8).

Willen wij nu zoeken naar moderne uitdrukkingen, die het geheim van de eigenheid van de H. Geest enigermate verwoorden, dan verkiezen wij vooreerst alle aspecten van de „ver-werkelijking", zowel onder de vorm van actualisatie, hoogste realiteit, als van vol-making, vol-trekking, per-fectie. De menselijke ervaring, die het zuiverste grondinzicht geeft in deze analoge beschouwing van de H. Geest is de liefde, als pure activiteit, d.i. de veelheid van daden van uit de meest intense inwendigheid, en tevens de meest authentieke innerlijkheid, authentisch, omdat voortdurend gerealiseerd in de daad. Het is ten slotte nog de liefde als gemeenschap tussen levende personen, een gemeenschap waarin wij ons zelf terug vinden als diepste eigenheid, en tevens ons zelf verliezen in de hoogste communie. Het visuele schema ten

Hier zouden wij moeten ingaan op een volledige leer van het hiërarchisch Ambt. De Traditie ziet de bisschop als het hiërarchisch hoofd van de Kerk, Christus het Hoofd van het Lichaam, vertegenwoordigend. Hij is de opvolger van de Apostelen, en in de *Ordo Episcoporum* worden de Ambten van Christus sacramenteel tegenwoordig gesteld. Daarom heeft de Overlevering altijd het Episcopaat gezien als een eigen charisma, als speciaal verbonden met de H. Geest. Om al deze redenen houden wij er aan om de bisschop te blijven beschouwen als „de gewone bedienaar" van het Vormsel. Daar het Vormsel de volmaking van ons Heil betekent, past het ook, dat deze volmaking gebeurt door de bediening van diegene, die zowel Christus vertegenwoordigt als de Kerk en speciaal toegerust werd met de gaven van de H. Geest voor de leiding van deze Kerk.

Dat pastorale redenen de Kerk hebben genoopt, en wellicht nog zullen nopen om deze bediening in bepaalde gevallen aan priesters toe te vertrouwen, spreekt van zelf. Het verandert niets aan het grondprincipe. De Kerk handelt in dit geval uit sacramentele "oikonomia", een begrip, waar wij niet kunnen op ingaan, maar dat veel te weinig gekend is en gebruikt wordt in onze westerse theologie. Deze nalatigheid heeft trouwens heel wat kwaad gedaan aan onze Sacramentenleer. Men bouwt geen theologie van een Sacrament op het wankele en minimalistische fundament van de uitzonderingsgevallen, maar op de normale, volle en volwaardige bediening. Het theologische begrip van de „oikonomia" laat toe elke uitzondering als uitzondering te handhaven, wat op zijn minst goede logica is, laat staan goede theologie.

5. *Het Vormsel geeft een eigen merkteken.*

Mag ik u vragen op dit punt eenvoudig te mogen opkomen voor mijn standpunt, met eerbiediging van het goede recht van de overige opinies. Als theoloog van de genade, heb ik meer dan genoeg aan een zo rijk mogelijke visie op de genade als volheid van ons Heil. Ik beken, dat ik altijd last heb gehad met het merkteken, vooral met de vele gecompliceerde ontologische strukturen die men daarin heeft gevonden. Veel van het positieve, wat anderen in het merkteken ontdekken, vind ik terug in een rijk en levend begrip van de genade.

Trouwens het merkteken stond vroeger veel dichter bij de zichtbaarheid van het sacramentele teken dan nu. Het was „sacramentum et res". Het merkteken bestaat, natuurlijk, en wel als een zichtbare en dus definitieve toewijding en consecratie in de Kerk. In deze zelfde Kerk verleent het mij tevens een opdracht. Die opdracht is niet louter kerk-rechtelijk. Zij wordt mij immers gegeven door een Sacrament, dat door Christus werd ingesteld, en wel tot de opbouw van Zijn Kerk. Deze opdracht, betekend in een uitwendige consecratie, komt mij dus ook toe vanwege Christus, de Heer van de Kerk.

In het Vormsel, als Sacrament van de Geest, moet men zeggen, dat deze opdracht in de Kerk medebepaald wordt door de zichtbare betuiging van de zending van de H. Geest aan mij.

Daarom zou ik willen wijzen op een aspect van het merkteken, dat mij

veel meer aanspreekt: de betuiging van Gods eeuwige Trouw aan Zijn belofte, zichtbaar uitgesproken en bevestigd in het voltrekken van het Sacrament. Mij lijkt het, dat dit de voornaamste reden is voor de onherhaalbaarheid van dit Sacrament. Wanneer de H. Geest Zijn eeuwige Trouw betuigt, en Zijn eeuwige zending aan mij voltrekt, heeft het geen zin dit Sacrament te herhalen, vooral waar het Sacrament in de Kerk wezenlijk consecratorisch is.

6. *Het Vormsel geeft mij een eigen sacramentele genade.*

Vooraleer wij dit punt uitleggen, heeft het nut even te wijzen op het feit, dat in onze voorstelling deze vraag, die ten onrechte de westerse theologie beheerst, op haar rechtmatige plaats wordt terug gebracht. De vraag naar het eigen wezen van de sacramentele genade in het Vormsel is niet een „articulus stantis atque cadentis Confirmationis", zo wij deze lutherse formule enigszins mogen parodiëren. Dit is ze voor verscheidene anglikaanse theologen; dit dreigt zij te worden voor enkele recente R.K. theologen, en de moeite die aan het beantwoorden van deze vraag werd besteed, staat niet in evenredigheid met hare betekenis. In de grond staat men voor de koppige neiging van de mens om alles te materialiseren en tot kwantitatieve waarden te ontwaarden. Een Sacrament wordt niet primair bepaald door het profijt dat de mens er uit haalt: iets meer genade, iets meer glorie!

De Sacramenten geven mij genade. Wat wil dit zeggen, zo wij de kwantitatieve beschouwingswijze verlaten? *Zij zijn de normale weg, waardoor de Triniteit Hare Inwoning aan mij voltrekt in de Kerk.* Met andere woorden, in de Sacramenten word ik geheiligd en gerechtvaardigd, omdat normaal de Vader, de Zoon en de H. Geest zich met mij verenigen door de Sacramenten, en zó het goddelijk Heil aan mij voltrekken. Zich met ons verenigend, vervullen zij ons meteen met genade, de band van deze vereniging, een band die zonder en buiten deze Inwoning en Vereniging geen zin heeft. De werkdadigheid, zo wij op deze wijze mogen spreken, de werkdadigheid van de Inwoning is *dezelfde* als de werkdadigheid van de Sacramenten, omdat God mij normaal ontmoet in de Kerk. In de grond zijn dus alle sacramentele genaden dezelfde.

In alle geval blijkt maar al te duidelijk, hoe de vraag naar een verdere bepaling en differentiatie binnen deze volheid van genadetegenwoordigheid, *steeds secondair is en zo moet blijven.* Dit wil op zijn minst zeggen, dat, indien wij moeilijkheden ervaren bij het zuiver omlijnen van een eigen sacramentele genade, het beter is deze vraag onbeantwoord te laten, dan de hele theologie van een Sacrament er mede in gevaar te brengen, of erger nog, dan onze toevlucht te nemen tot kwantitatieve en eng zakelijke bepalingen, die de heerlijkheid van een Sacrament ontluisteren.

De vraag naar de eigen genade van het Vormsel is dus secondair, en hoort grotendeels thuis bij de technische theologie. Pastoraal gesproken moeten wij de gelovigen niet belasten met formules, die zij toch verkeerd verstaan.

Zo de genade bepaald wordt door de Inwoning Gods, zo zal de genade van het Vormsel moeten verklaard worden van uit de Inwoning van de H. Geest. Dit mysterie is zo rijk, dat alle totnogtoe aangewende formules

iets goeds zeggen, maar in hun exclusief gebruik onjuist worden. In de Middeleeuwen sprak men gemeenlijk van „augmentum gratiae" en van „gratia roborata". Dit is in zekere zin juist, al leveren dergelijke formules aanleiding tot kwantitatieve elucubraties in de prediking en de catechisatie. Men sprak ook van genade voor de geestelijke strijd. Dit is ten dele juist, al heeft dit ook overvloedig aanleiding gegeven tot een militaristische symboliek, waarvan de kinderen slechts het feit van de episcopale „alapa" onthouden. Tegenwoordig spreekt men graag, als onlangs nog A. Adam, over genade van apostolaat. Dit is één van de vele genaden van het Vormsel. Maar onze moderne zin voor propaganda maakt deze formule gevaarlijk. De zuiverste omlijning lijkt nog steeds genade tot christelijk getuigenis. Dit is in alle geval het grondthema van de *Handelingen*. Maar dan moet men de moderne mens er op wijzen, dat getuigenis niet vóór alles verbonden is met organisatie, met bewegingen. *Getuigen is uitstralen wat men is*. Getuigenis zonder heiligheid is als een lamp zonder licht. Het Vormsel wordt trouwens aan elke christen gegeven, niet enkel aan de gelovigen die in de kerkelijke organisaties staan, of zich bezig houden met bepaalde vormen van lekenapostolaat!

Men mag verder, en dit is zeker technische theologie, deze genade zien als een eigen dynamisme binnen de heiligmakende genade, die normaal ook tot uitdrukking komt in een geheel van dadelijke genaden, die beantwoorden aan de opdracht en de roeping die in het Vormsel worden gegeven. Al deze technische distincties binnen de genade moeten voor alles bepaald worden door de eigen wet van het persoonlijk zijn van de Geest: de Liefde. Daarom mogen al deze distincties, hoe nuttig zij ook mogen wezen voor onze westerse geest, het centrale feit niet doen vergeten, dat de H. Geest zich in eeuwige trouw aan ons heeft gegeven. Maar er is wellicht iets beters.

7. *Het Vormsel is het Sacrament van onze christelijke volwassenheid.*

Dit thema komt van Sint Thomas, en ontmoet tegenwoordig weer succes. Het heeft het niet te versmaden voordeel veel ruimer te zijn dan de vorige bepalingen.

Wij kunnen deze formulering zeker aanvaarden, onder één voorwaarde, dat wij deze „volwassenheid" niet antropologisch gaan denken en psychologisch, maar soteriologisch: d.i. „in Christo et in Spiritu". Dat is de „perfecta aetas" zoals deze door de Vader werd gewild, en in het Heil werd besloten. Alle andere beschouwingen kunnen gebruikt worden als verre symbolische benaderingen, maar verklaren niet het geheim.

8. *Het Vormsel bepaalt het koninklijke Priesterschap van de leek in de Kerk, samen met het Doopsel.*

Dit is heel juist. Dit moeten wij denken van uit de consecratie, die in het Doopsel en het Vormsel besloten ligt. Het is een opdracht, die aan de leken een eigen taak, ook een liturgische, geeft binnen de ruimte van de Kerk. Deze theologie is het enige zekere fundament voor een volwaardige hernieuwing van de theologie van het laïkaat.

Dit kan rijk uitgewerkt worden, zonder daarom te moeten grijpen naar de ontologische strukturen, die men gewoonlijk in het merkteken meent te moe-

ten ontdekken. Wij zouden in dit verband willen wijzen op de theologie van de Ambten van Christus, als onderscheiden van de „Unio Hypostatica", zoals P. Schoonenberg deze heeft uitgewerkt in het derde deel van zijn *Geloof van ons Doopsel.*

Wij moeten besluiten. Ter ere van Sint Thomas, die wij vandaag vieren, lees ik één citaat uit zijn Commenaar op de Romeinen. Hij is dikwijls zo interessant in zijn Schriftcommentaren, en zo hij in de westerse Kerk dit gezag heeft verworven, waar hij werkelijk recht op heeft, dan is het omdat hij, meer dan zijn tijdgenoten, bekommerd is geweest met de studie van de Schrift en de Vaders. Sprekend over Rom 8, schrijft hij: „Quarto tradit legem novam, cum dicit „Lex Spiritus", et addit „Vitae", quia sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae. Joh VI, 65; Ezech. 1, 20. Addit autem: „In Christo Jesu", quia scilicet iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Jesu; sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem cum capite, ita Spiritus Sanctus. (*In Rom* c. 8 lect. I). Hierin herhaalde hij het korte woord van Augustinus: „Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus Sanctus Corpori Christi, quod est Ecclesia" (Sermo 267, 4; PL 38, 1231) [3]).

Heverlee-Leuven P. FRANSEN, S.J.

## SOMMAIRE

### Le Don du Saint-Esprit

Notre article sur „Le Don du Saint-Esprit" contient l'essentiel d'une conférence sur la Confirmation qu'il nous fut donné de présenter à plusieurs occasions durant les années 1958 et 1959. Par le fait même il ne contient pas une étude achevée du problème, mais quelques suggestions qui nous semblent nécessaires pour une réorientation du Traité de la Confirmation.

Il nous semble que depuis la Scolastique les théologiens se sont trop exclusivement préoccupés de définir la Confirmation par ses effets créés. Cette position du problème nous paraît trop anthropocentrique, et en tout cas sans issue. Régulièrement les théologiens reprennent la question, mais sans succès, parce que le point de départ classique ne peut donner la solution. Au contraire il nous force à quantifier la grâce sacramentelle, en réduisant l'effet de la Confirmation à un „augmentum gratiae et gloriae" par rapport au Baptême.

Si dans la doctrine traditionnelle de la Confirmation il y a un point qui est absolument clair et indubitable, c'est que la Confirmation nous donne l'Es-

---

[3]) Men kan de voornaamste bibliografie voor ons artikel vinden in onze bijdrage: *Firmung* in *LThK*[2], IV, 1960, 150-151, alsmede een verdere verklaring van enkele al te summier aangegeven standpunten in *Zur Diskussion um das rechte Firmalter*, Antwort an Prof. Dr. A. Adam, in *Ober-Rheinisches Pastoralblatt* 61 (1960) 298-308. Wij bereiden een verdere fundering van dit laatste artikel voor, dat in de loop van het jaar 1961 in het *ZKTh* zal worden opgenomen.

prit Saint. Voilà la donnée de foi qu'il nous faut inévitablement approfondir. Le point de départ ne peut donc être situé auprès de l'homme, mais dans la Trinité. Mais ce point de départ évident nous pose devant un autre dilemme: la Confirmation nous donne l'Esprit Saint, mais Il se donne d'une certaine façon dans chaque Sacrement, et certainement dans le Baptême. La Tradition scripturaire, patristique, liturgique (epiclèse) et orientale reconnaît une activité propre à l'Esprit Saint dans chaque Sacrement. On doit même affirmer que Son activité propre détermine fondamentalement l'efficacité sacramentelle dont parlent les manuels.

Dans ce cas nous tentons d'éviter Charybde pour tomber en Scylla. La Confirmation ne semble plus différer des autres Sacrements, puisque l'efficacité est la même partout. On ne voit plus en quoi elle pourrait se distinguer du Baptême, qui lui aussi nous donne l'Esprit Saint.

La solution de ce dilemme ne peut être trouvée que dans une théologie approfondie de l'Esprit Saint, surtout dans l'économie du salut. Les relations qui relient Pâques à la Pentecôte dans l'histoire du salut doivent nécessairement illustrer les relations propres qui existent entre le Baptême et la Confirmation. Nous trouvons ensuite d'utiles suggestions pour une nouvelle théologie du Saint Esprit dans la théologie mystique de Jean Ruusbroec, qui d'ailleurs à son tour nous amène à mieux comprendre la plénitude du message biblique sur l'Esprit.

Dans l'économie du salut l'Esprit est Celui qui nécessairement, quoique dans une liberté divine, réalise, achève et parfait l'oeuvre du Christ. Cette oeuvre unique du salut est indivisible, comme la grâce elle-même, mais chaque Personne y garde Son caractère propre. Cette dualité dans l'unité — reposant d'ailleurs sur Leur commune origine: le Père — structure les mystères de Pâques et de Pentecôte, et sur le plan de l'économie sacramentelle trouve sa manifestation symbolique et efficace par l'unité dans la dualité des sacrements de l'initiation chrétienne, le Baptême et la Confirmation.

Dans le courant de l'année 1961 nous comptons écrire un livre sur ce sujet.

# JOHN KEBLE'S LITERARY AND RELIGIOUS CONTRIBUTION TO THE OXFORD MOVEMENT *)

It is beyond doubt that this book, offered as a thesis for the Doctorate in Philosophy and Literature, is a real contribution to the history of the Oxford Movement. Till now John Keble remained a background figure in that history and this was the role he actually played in real life. But this latter is no real explanation of the former. Though Keble kept in the background, he was a real moving power. Newman's Apologia makes no secret of it: "The true and primary author of it (the Oxford Movement), however, as is usual with great motive powers, was out of sight ... Need I say that I am speaking of John Keble" (Apol. 1890, p. 17). Accordingly Newman devotes some of the most penetrating pages of his *Apologia* to the influence Keble excercised on his mind. The central phrase of these pages betrays Newman's final attitude: "I did not at all dispute this view of the matter (Butler's maxim: Probability is the guide of life), for I made use of it myself; but I was dissatisfied, because it did not go to the root of the difficulty. It was beautiful and religious, but it did not even profess to be logical..." (o.c., p. 20). If Newman, then, considered Keble such an important factor, how is it that in historical descriptions Keble hardly figures at all? This, somewhat paradoxically, is made clear in this book. We must first agree with the author when he anticipates his conclusion (p. 2): "that it was rather his whole personality, his great qualities of character than his writings that gave him such a far reaching influence over the spiritual imagination and affections of so many people." Most historians of the Oxford Movement left it at that, but here the author shows by a careful stocktaking of Keble's ideas both in the fields of Philosophy and Theology and in the field of Poetic Theory that it was not so much what he theoretically expressed but what he practically lived, *realised* as Newman would say, that gave him such an influence.

In the midst of the 19th century church-life in England Keble must have stood out as a magnificent example of the clergyman by his pure fidelity to a spiritual vision on the Church of Christ.

There is, however, a curious passage in the Autobiographical Memoir of Newman contained in A. Mozley's *Letters and Correspondence of J. H. Newman* (a book which the author did not consult), which, to my mind, throws a remarkable light on the further development of both Keble and his

*) *John Keble's Literary and Religious Contribution to the Oxford Movement* by W. J. A. M. Beek, Nijmegen, 1959.

relationship to Newman, as well as on the place later allotted to him in history.
"It had been Froude's great argument in behalf of Keble, when the election of Provost was coming on, that Keble, if Provost, would bring with him quite a new world, that donnishness and humbug would be no more in the college, nor pride of talent, nor an ignoble secular ambition. But such vague language did not touch Newman, who loved and admired Hawkins, and who answered with a laugh that, if an angel's place was vacant, he would look toward Keble, but that they were only electing a Provost" (o.c., vol I, p. 153-154).

This, I believe, is the key to understand the strange fact that this great initiator and great motive power did not realise the many expectations his early success and influence rightly aroused. He was an exemplary clergyman outstanding among his contemporaries both for saintliness and feeling, for idealism and fidelity, and he was a poet, who could inspire the young. But he lacked a quality which made him so unworldly that he could not bear the thick of the battle, or carry on the work when difficulties became overwhelming. In saintliness he lacked the heroic, in Philosophy he did not even profess to be logical, in Theology he rather relished in the beautiful and the religious than in the prolonged labour of professional theological studies [1]). Newman's remark that his final decision in religious matters was Authority (Apol. p. 19) is clear from his history; he often appealed to the authority of Newman, and later to that of Pusey. It is partly due to this aspect of his character and conviction that he did not risk a change, he lacked that peculiar fibre.

The book under review brings this out well, though it may not have been the intention of the author. His praiseworthy attitude of depicting Keble as true to life as possible brings this about: we see at the same time the admirable qualities of Keble and experience their inherent defects. For this reason the chapters on Keble's theory of Poetry (Chapter 4), Symbolism and Sacramentalism (Chapter 5), and the Sacraments (Chapter 6) are the most satisfactory, revealing the sincerity and deep piety of Keble, which often amazes, inspires admiration, and gratitude. It makes us realise a remark of Newman that Anglicanism is a "breakwater against infidelity" (Ward, Life, I, p. 232, 651). In these chapters the admirable aspects come to the fore. In these aspects also we can see Keble's importance for oecumenical possibilities. In so far we can quite agree with the author's final remark (p. 178). Keble's judgements, however, on Roman Catholicism or "Genevan profaneness" (p. XIV) show us another side of the medal which makes us not a little wary of too enthusiastic expectations. The central chapter of the book (Chapter 3), entitled *Moral Sense, Probability, Faith, Implicit and Real,* deals with Keble's fundamental principles. Occasionally

---

[1]) S.A.O., Preface p. XXXIII: "The direct and obvious course is, by supposition, out of our power; I mean the detailed examination of the controversy, balancing the arguments on each point." Cfr. W. DE SMET, *De invloed van Butler's "Analogy of Religion" op Keble en Newman,* Leuven, 1955, (Ms). Cfr. Beek. p. 19.

these are compared to the views of Butler and Newman. In a most careful exposé the author tries to establish what Keble meant when he used the expression "moral sense". In this chapter, especially, we appreciate the author's devotion and tenacity to uncover the hidden meaning and to arrive at some coherent explanation. It must have cost him great pains and a continual and loving meditation of the texts. That in the end we are not satisfied is probably due to the vagueness and confusion of Keble's own conception. We are told that "moral sense" is the faculty of "common sense regenerated by God's grace given in Baptism" (p. 55). Common sense, therefore, seems to belong to the natural order. Yet: "By means of his common sense, if rightly understood, man was able to re-establish his relation to God" (p. 53); again "moral sense was the point of application of divine grace... and that following one's moral sense is having "implicit faith" " (p. 64). Implicit fait is also called a faculty: ,,...Children are brought up everywhere in the exercise of this faculty. Their reliance on parents, nurses and teachers is a proof he thought, that God wants to prepare men in this way for the most decisive exercise of it, namely in accepting the teachings of God and in renouncing their own partialities and private judgments" (p. 64). A page further on it is said that "implicit faith" is "not a single act... but a regular habit of the mind" (p. 65). I do not think that anybody can be blamed if he is not quite clear what either "implicit faith" or even "moral sense" really is. The same page provides us with an admirable survey of the various tasks of the "moral sense", which gives us at the same time a good insight of what Keble wanted it to do without solving more fundamental difficulties, which Keble did not really want to tackle.

There is, therefore, in the very vagueness of the author of this book the real merit of revealing to us the true mind of Keble. It may be, however, that this will constitute a disadvantage, if one wishes to make use of Keble from the oecumenical point of view, because it may well lead to the situation that everybody disagrees with him. Personally, in this connection, I would have preferred that the author had also added some critical consideration somewhere. It would have promoted clarity. This is even more true of Keble's idea on the safest way, which is repeatedly used (v.g. p. 42, 51, 60, 55, 72), hardly defined (cfr. possibly p. 17) and never analysed.

As to the author's views on Newman we cannot always see eye to eye with him. To talk about the "restless intellectualism of Newman" (p. 8), and using later almost the same terms regarding the rationalistically inclined thinkers "in their restless curiosity and urge for knowledge" (p. 38) creates a false impression. The same is true of his expression: "He (Newman) required clarity above all other things" (p. 19). It would be more apposite to say that Newman required the greatest clarity possible to the human mind in order to bring out best the mysteriousness of genuine mystery. That Keble's "probability" and Newman's "certainty" "are hardly more than a distinction without a difference" (p. 20) cannot seriously be maintained, if we take the whole into account of which these ideas are a part, neither would Newman agree to it (cfr. Apol. p. 19-21). Though we grant that

Newman is an intellectualist in so far as he gives full weight to the intellectual and rational factors of man's inner life, we do not grant that he pays very little attention to the will, whilst it could be maintained that Keble certainly brings out the value of the will to advantage, but undervaluates the important role the intellect (not reason only!) has to play. Here especially we find fault with the book because the Newman interpretation of the word "knowledge" is not fairly worked out as opposed to the interpretation of Keble (p. 58).

All in all we are grateful to the author that he has given us such a systematic and complete survey of Keble's works, ideas and character, and that he has enabled us to understand this great man in his true historical proportion.

Roosendaal A. J. BOEKRAAD (Mill Hill)

# BOEKBESPREKINGEN

## EXEGESE

Luigi MORALDI I.M.C., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento, (Analecta Biblica,* 5), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1956, 16,5 x 24, XXXI + 304 blz., L. 3600 of $ 6.00.

Deze doctorsthesis voor het Pauselijk Bijbelinstituut is een werk van noeste exegetische en bijbeltheologische arbeid, waarvan de conclusies de belangstelling verdienen van alle theologen. In het middelpunt staat het begrip *expiatio,* verzoening (bij gebrek aan beter moeten wij ons wel met deze nu eenmaal gebruikelijke maar niet in alle opzichten gelukkige Nederlandse term verzoenen); de Schr. beperkt zich echter tot de cultische verzoening door offers en andere ceremoniën in het OT en, als achtergrond daarvan, in het Oude Oosten. Deze achtergrond wordt geschetst in het eerste deel: Babylonië en Assyrië, Hittieten, Canaän, Egypte. Dit overzicht is terecht beknopt gehouden (blz. 3-76). Het is natuurlijk onmisbaar, zoals ook in het vervolg herhaalde malen blijkt; maar de overeenkomsten met de Israëlitische cultus zijn heel wat minder diepgaand dan de verschillen. Waar men ook bij deze volkeren een meer waarachtig zondebesef mag hebben gekend (zoals m.n. in de Thebaanse teksten van het Egyptische Nieuwe Rijk), daar was het offer-ritueel toch nergens het geëigende milieu hiervoor, overwoekerd als het overal was door magie.

Het tweede en verreweg langste deel behandelt het OTische verzoeningsritueel. In een eerste hoofdstuk worden de meest gezagvolle meningen over de betekenis van het offer in Israël weergegeven, met speciale aandacht voor de substitutie-theorie, en daarmee samenhangend met de kwestie van het mensenoffer in Israël. Hier treedt bij veel auteurs het gevaar aan den dag, dat de eigen specifiek Israëlitische opvatting begraven blijft onder min of meer plausibele hypothesen aangaande de godsdiensthistorische ontwikkeling. Schr.'s voortdurende zorg zal het dan ook zijn, steeds uit te gaan van de intensieve bestudering der OTische teksten en terminologie. Na een zorgvuldige exegetische en litterair-critische analyse van Lev 4 en 5, krijgen *ḥaṭṭa't* („zonde-offer" en *'ašam* („schuldoffer") ieder een eigen hoofdstuk; daarop volgen: de betekenis van *kipper,* de rol van het bloed in de verzoeningsritus, en de betekenis van de handoplegging. Overal wordt volop rekening gehouden met de gehele OTische contekst. De voornaamste conclusie van heel dit onderzoek is wel, dat in de Israëlitische offercultus de plaatsvervanging *(substitutio vicaria poenalis)* geen rol speelt. Het mensenoffer is in de Jahweh-religie nooit inheems geweest, en men kan het dieren-offer dus niet als een substituut hiervoor interpreteren. Het zonde-offer is veeleer een „ontzondigingsoffer' te noemen (overeenkomstig de gewone betekenis van het Piel *ḥiṭṭe'*). De „zonden" waarvan de offeraar gereinigd wordt blijven daarbij beperkt tot fouten die *bišgagah* zijn bedreven — zonder volle kennis of vrije wil, zouden wij zeggen: m.n. wettelijke onreinheid die men beloopt, en analoog daarmee allerlei onopzettelijke fouten. — Het eigen karakter van het schuldoffer, dat o.a. was voorgeschreven wanneer iemand de rechten of het eigendom van een volksgenoot of van de tempel had geschonden, blijft ook na de uitvoerige analyses die de Schr. eraan wijdt nog grotendeels ondoorzichtig. Van belang is hier, dat de schadevergoeding duidelijk onderscheiden blijft van het eigenlijke offer. — Zoenoffers zijn deze beide offers slechts in de oude Latijnse zin van *expiare* (nog in de Vulgaat heeft dit werkwoord dezelfde betekenis als *lustrare, mundare, aspergere, purificare* e.d.); zij verwijderen wat de gemeenschap met Jahweh in de weg staat en heiligen zodoende aan Hem toe. De gedachte dat zij Jahweh's toorn zouden bedaren — en in het algemeen, dat zij een middel zouden zijn om de godheid te beïnvloeden, Hem gunstig te stemmen — is aan het levitische rituale ten enen male vreemd. Evenmin worden zij in juristische trant opgevat als uitboeting van een straf of afbetaling van een schuld (dit geldt ook van het schuldoffer!). Het is veeleer de goedgunstigheid van de Verbondsgod die aan zijn volk deze mogelijkheid schenkt om de verbondsgemeenschap met Hem te herstellen waar deze bedreigd wordt. De offers zijn daartoe ook geen automatisch werkende middelen; de goede gesteltenis van de offeraar wordt steeds verondersteld.

Het gebruik van het werkwoord *kipper,* waarmee de voltrekking ofwel de uitwerking van het verzoeningsritueel wordt aangeduid, wijst in dezelfde richting. De welhaast klas-

sieke verklaring (nog onlangs gehomologeerd door Köhler's *Lexicon*), die als grondbetekenis aanneemt „bedekken", vindt geen werkelijke steun in de overgrote meerderheid der teksten; evenmin de verklaring van J. Herrmann, die uitgaande van *kofer* = losprijs, de gedachte aan plaatsvervangende uitboeting als fundamenteel beschouwt. De betekenis *placare* of *propitiare* komt slechts voor resp. Spr 16, 14 en Gen 32, 21, beide malen in niet religieuze contekst en met een mens als object; God of God's toorn is nooit object van *kipper*. De grondbetekenis van het werkwoord blijkt te zijn: (zonde of onreinheid) wegnemen, (personen of zaken) reinigen; dit wijst op verwantschap met de Accadische verzoeningsterminologie (wat ook verder de feitelijke betekenis-ontwikkeling geweest mag zijn). Zowel LXX als Volgaat vertalen in deze zin.

De plaatsvervangingstheorie beroept zich gewoonlijk op de wezenlijke rol van het bloed in het zoenoffer. Lev 17, 11 zegt dat het bloed verzoening werkt omdat het drager van de *nefeš* is, van het leven; betekent dat niet, dat de offeraar het bloed van het offerdier aan de godheid aanbiedt als substituut voor zijn eigen leven? Deze verklaring vindt geen steun in de grondtekst noch zelfs in de oude vertalingen; en ze gaat zonder meer voorbij aan de talrijke beschrijvingen van de bloedritus in het OT, waarin overvloedig blijkt dat het bloed niet aan God werd aangeboden — het is integendeel door God aan de mens gegeven, zegt Lev 17, 11 — maar een reinigende functie had (zoals ook veelal in andere oud-Oosterse godsdiensten). Deze reiniging betekende natuurlijk ook een hernieuwde toewijding aan Jahweh, een herstel van de gemeenschap met Hem. Voor deze functie is het bloed daardoor geëigend, dat het de drager is van het leven, dat in zekere zin een goddelijk element is: aldus is Lev 17, 11 te verstaan. Het bloed reinigt altaar, tempel en land; dit hangt samen met de solidariteit die Jahweh's land en zijn heilige plaats verbindt met zijn volk: de zonden van het volk bezoedelen het land en de tempel. — Het aspect van een offergave aan God is in het zoenoffer zeker niet afwezig, maar secundair; het ligt niet in de bloedritus maar in het verbranden van vet en nieren op het brandofferaltaar; de reiniging met het bloed gaat daar steeds aan vooraf en geeft aan de hele handeling het karakter van een zoenoffer: „Geen verzoening tenzij door het bloed", zoals de rabbijnen zeiden.

Een ander moment van het zoenoffer-ritueel, waarop de substitutie-theorie zich beroept, is de *semikah* of handoplegging op het offerdier, een ritus die overigens bij allerlei soorten offers voorkomt, o.a. bij het zonde-offer, maar niet bij het schuldoffer. Men heeft deze ritus vaak willen interpreteren als een overdracht van de zonden van de offeraar, c.q. van het volk, op het offerdier; gewoonlijk gaat men daarbij uit van de ritus van de zondebok van Grote Verzoendag, Lev 16, 21 v. Maar terecht wijst de Schr. erop, dat de zondebok-ritus volkomen geïsoleerd staat in de bijbel, als een overblijfsel van een in het oude oosten veel voorkomend gebruik; dat van de zondebok nergens wordt gezegd dat hij verzoening bewerkt — dat was tevoren al gebeurd door de grote verzoeningsritus — en dat hij in ieder geval geen offer was (in de niet-Israëlitische godsdiensten evenmin) en dat ook niet kón zijn: beladen met de zonden van het volk was hij onrein en werd de woestijn in gejaagd, terwijl alles wat aan Jahweh geofferd werd als volkomen rein gold. Volgens Lev 6, 18 vv is het zonde-offer „allerheiligst"; dit alleen al maakt ongeloofwaardig dat het als drager van zonde werd gedacht. Nergens vinden we dan ook, dat de handoplegging op het offer met een zondenbelijdenis gepaard ging. De handoplegging was een gebaar waarmee de offeraar te kennen gaf, dat hij dit dier uit zijn persoonlijk bezit aan Jahweh aanbood, om zodoende deel te krijgen aan de heiliging die door het offer bewerkt zou worden.

„Verzoening" werd dus in de Israëlitische cultus opgevat als reiniging, wegneming van wat de verbondsgemeenschap met Jahweh vertroebelt en verstoort, en daardoor herstel van deze gemeenschap. Het verzoeningsritueel wordt in het OT duidelijk aanwijsbaar gedragen door de meest authentiek bijbelse opvattingen over God en 's mensen verhouding tot Hem; het veronderstelt overal een echt religieus zonde-besef. Niet de mens doet iets aan God in het zoenoffer; integendeel — zo mogen we misschien de steeds voorzichtige conclusies van deze studie enigszins generaliserend samenvatten — God doet iets aan de mens door middel van het zoenritueel. Natuurlijk altijd met het resultaat dat dank zij God's goedheid de mens weer naderen kan tot God. Duidelijk is overal de bewuste afwijzing van alle magisch automatisme. Het ceremonieel van de Grote Verzoendag is het enige dat betrekking heeft op *alle* zonden zonder enige beperking; maar hier vinden we dan ook het dwingende voorschrift om boete te doen, op straffe van uit het volk te worden uitgeroeid (Lev 16, 29. 31; 23, 27. 29. 32). De opvatting van de zonde als een materieel begrootbare schuld, die door een bepaalde menselijke prestatie kan worden gedelgd, is aan het Israëlitische rituale ten enen male vreemd; evenzeer de gedachte van de overdracht van deze schuld op een offerdier, waarmee de offeraar zich zou vereenzelvigen en dat in zijn plaats de straf zou ondergaan. — De conclusies van deze overzichtelijke en rijk gedocumenteerde studie zijn natuurlijk lang niet allemaal nieuw; maar het belang ervan voor een juist begrip

van de OTische achtergrond van sommige uiterst belangrijke soteriologische categorieën van het NT en de latere theologie is evident (ook al dient men natuurlijk rekening te houden met het feit dat dit boek zich beperkt tot de verzoening in de cultus). Een recent debat in Ned. Herv. kring over de paulinische verzoeningsleer zou wellicht baat kunnen vinden bij een nadere overweging van wat hier wordt betoogd. — Rest nog te vermelden, dat het boek opent met een uitgebreide bibliografie en sluit met de nodige registers.

P. Ahsmann

Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, SCM Press, London, 1958, 15.5 x 23.5, 423 blz., geb. 30/—.

Een Theologie opstellen van het Nieuwe Testament betekent volgens R. meer dan enkel een historisch beschrijvende reconstructie te geven van het theologisch denksysteem, dat aan het N.T. ten grondslag ligt. Zoals in de natuurwetenschappen, begint men met een werkhypothese, een algemeen interpretatieprinciep. Dit bewijst zijn waarde in de mate dat het in staat blijkt te zijn, niet enkel alle reeds gekende gegevens te verdisconteren, maar bovendien, dank zij de systematisatie van deze gegevens in het licht van de initiale hypothese, nieuwe gegevens te ontdekken. Schrijver verklaart als interpretatieprinciep genomen te hebben de *historic christian faith*, d.i. het geloof aan de waarachtigheid van het kerygma van Jesus' goddelijk zoonschap, zijn verrijzenis en wederkomst. Hij betoogt dat dit princiep toelaat „a more coherently and rationally satisfying 'history' " op te bouwen dan met de liberaal-humanistische en met de existentialistische vooronderstellingen mogelijk is. Zo ziet hij zijn *Theology* dan ook als apologetisch waardevol. Men dient echter een onderscheid te maken tussen de kern en de inkleding (waartoe b.v. behoren de natuurwonderen, de verrijzenis van Lazarus, niet echter de maagdelijke geboorte) van het kerygma. In feite is het zo, dat veel van hetgeen de „liberale school" nog wel als „geschiedenis" wil erkennen „mythologie" blijkt te zijn, en hetgeen zij als „mythologie" verwierp (de grondleggende inhoud van het kerygma) nu blijkt gerevaloriseerd te moeten worden als de vaststaande historische kern. Inderdaad, volgens de gegevens zelf van het N.T. is het Geloof niet „a mere subjective state of mind or belief in a 'spiritual principle' or the acceptance of a magical 'name', but is faith in an actual historical person, who really lived and taught and died and rose again" (blz. 37). De besluiten waartoe S. komt, laten toe hem onder te brengen bij de anglo-katholieke vleugel van het anglikanisme, voor zover deze geopponeerd staat aan de calvinistische. S. verwerpt de calvinistische predestinatieleer. Karl Barth is voor hem „a great heretic". „Ketter", omdat hij de menselijke, persoonlijke geloofsaanvaarding schijnt te beschouwen als de „saving act itself", terwijl het Geloof toch niets anders is dan het „antwoord" van de mens op *Gods* heilsdaad, maar een „groot ketter", of liever een „profeet", omdat Barth deze stelling innam in een begrijpelijke reactie tegen het voze naamchristendom van vele gedoopten.

Verschillende besluiten van S. wijken af van het katholieke dogma, zoals b.v. zijn afwijzing van een opvolging in het Primaat van Petrus, zijn stelling dat de Eucharistie ten slotte enkel „a kind of extended sacrificial meal" zou zijn, of dat de eenheid van de Kerk reeds verwezenlijkt wordt door de eenheid van het doopselsakrament. Wel poogt hij, ook bij de behandeling van deze vragen, de katholieke positie te benaderen, maar hij heeft geen oog voor de dogma-ontwikkeling, en dit ondanks zijn verklaring dat het N.T. slechts te begrijpen is in het licht van een levende „paradosis" (blz. 329). Voor een katholiek behoort ook het princiep van de dogma-ontwikkeling tot de „historic christian faith". Hij houdt er rekening mede dat sommige dogmata enkel „impliciet" gereveleerd kunnen zijn, en hij zal deze in de Theologie van het N.T. invoegen in het ontwikkelingsstadium dat zij in de apostolische Kerk reeds hadden bereikt, maar zonder de mogelijkheid van een verdere ontwikkeling uit te sluiten.

Toch treffen wij bij S. ongetwijfeld vele waardevolle elementen aan. Vermelden wij b.v. de uiteenzetting over de originaliteit van het N.T. tegenover het heidendom en het gnosticisme (volgens S. onbestaande vóór de 2de eeuw), de stelling dat het N.T. enkel kan begrepen worden in het licht van de semietische oud-testamentische denkcategorieën, het onderscheid in het „geloven" volgens Paulus en volgens Jacobus, de stelling dat Jesus zich bewust als taak gesteld had de rol voort te zetten, welke het oude Israël als „corporate personality" beproefd had, maar onvoltooid had gelaten, enz. Richardson leverde een belangrijke bijdrage voor onze kennis van de Theologie van het Nieuwe Testament.

J. Van Torre

Jean Paillard, *Vier Evangelisten - Vier Welten*, Aus dem Schwedischen übersetzt von Rita Öhquist, Frankfurt a/M., Josef Knecht Verlag, 1960, 12 x 20, 196 blz., geb. DM 9.80.

Jean Paillard is een Franse dominikaan, die in Helsinki leeft. In het Zweeds heeft hij een

werkje geschreven dat in Skandinavië heel wat ophef heeft gemaakt. Uitgaande van het bekende principe uit de *Imitatio Christi*, dat eigenlijk nog altijd te weinig toepassing vindt: „omnis scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est", werkt hij dit op levendige, konkrete wijze uit voor de vier Evangelies. Hij schrijft niet als een erudiet, maar men merkt dat hij heel goed op de hoogte is van de meest moderne bevindingen van de nieuwtestamentische exegese. Het waardevolle aan dit werkje is dat hij dit aan de man kan brengen op een sprekende, snedige toon die de erudiete beschouwingen van de exegeten tot tastbare evidenties maakt. Mattheus, de Jood en de cijferende, preciese zakenman en tollenaar, die bij voorkeur alles overzichtelijk houdt en in goede orde, Markus, de trouwe getuige, die helemaal geen orde heeft, maar zich alleen aan de feiten houdt, ook zo hij deze dan kriskras door elkaar moet vertellen, Lukas, de geneesheer, de stilist, die oog heeft voor de konkrete situaties, en vóór alles een goed man is, en ten slotte Johannes, de man van weinig woorden en weinig gedachten, maar van een uiterst geladen inwendigheid, getuige en mysticus tegelijk. Deze schematisering dekt natuurlijk niet de rijkdom van de vele penseeltrekjes van onze schrijver. Men kan ook enkele typeringen betwisten. Ons lijkt dat Markus meer theoloog is dan men meestal aanvaarden wil. Blijft het feit, dat priesters en leken die het erg druk hebben, en daarom licht slaperig of verstrooid worden bij meer technische lectuur, in deze dominikaan hun man hebben gevonden. P. van Doornik

L. Cerfaux, *De levende stem van het Evangelie in de begintijd van de Kerk, (Woord en Beleving,* 3), Tielt-Den Haag, Lannoo, ²1959, 13 x 20, 194 blz., ingen. *f* 5.50, geb. *f* 7.50.

Dat deze voortreffelijke inleiding op de Evangeliën nu ook in zijn Nederlandse vorm aan een tweede druk toe is, is niet verwonderlijk. Levendig en bevattelijk geschreven als het is, bereikt het een brede lezerskring; apologetisch heeft het aanzienlijke waarde door het groot aantal wezenlijke feiten dat op doeltreffende wijze onder de aandacht van de lezer gebracht wordt; en tenslotte weet het op suggestieve wijze de Evangeliën te situeren en tot dieper begrip ervan te stimuleren. P. A.

Pius Drijvers O.C.S.O., *Wat de jonge Kerk ons te zeggen heeft*, beschouwingen bij Handelingen 1-13, Utrecht/Antwerpen, Spectrum, 1960, 13 x 21, 170 blz.

Naar boeken over de bijbel die gemakkelijk toegankelijk zijn voor leken en die hen toch in onmiddellijk contact brengen met de eigenlijke religieuze boodschap van de Schrift, bestaat in ons taalgebied een steeds groeiende vraag, waaraan de bestaande uitgaven van katholieke zijde nog op geen stukken na voldoen. Van het boekje dat we hier aankondigen, mogen we zeggen dat het op uitnemende wijze, beter dan veel andere recente uitgaven, aan de boven geschetste behoefte voldoet: toegankelijkheid en contact met het Schriftwoord zelf in zijn religieus gehalte. Het is met name bedoeld, en ook uitnemend geschikt, voor bijbelclubs, ook al is het eveneens geëigend voor individuele lezing en meditatie. We zouden iedere bijbelclub, die zich wil zetten aan het Nieuwe Testament, willen aanraden: begin met de Handelingen onder inspiratie van Drijvers! P. A.

Russell Philip Shedd, *Man in Community*, A Study of St. Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity, London, The Epworth Press, 1959, 14.5 x 22, XIV + 209 blz., geb. 30/—.

Het was voor de recensent een waar genoegen te constateren, dat in dit (lichtelijk gewijzigd: V) proefschrift van de Edinburgse Theologische Faculteit ongeveer dezelfde conclusies bereikt worden als in zijn onlangs (ongeveer gelijktijdig) verschenen studie *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de „personalité corporative"*. Uitgaande van de „specifiek Hebreeuwse opvatting" (194) van de „corporatieve persoonlijkheid", zoals die vastgelegd werd in het OT en in de laat-joodse geschriften (eerste deel), komt S. (in zijn tweede deel) tot de toepassing van die bijbelse notie in de leer van Sint Paulus. Met het volste recht verdedigt S. de thesis, dat „het geheel van Paulus' anthropologie en soteriologie opgebouwd is op de hebreeuwse concepties aangaande de solidariteit van het mensenras" (103) en dat „het belangrijkste solidariteitsprincipe waarvan Paulus gebruik maakt, de oudtestamentische opvatting is van de corporatieve persoonlijkheid" (125). Met name benadrukt S. zowel de voorstelling van Adam als „voorvaderlijk hoofd en realistische vertegenwoordiger van de mensheid" (102; vgl. 111: „Het gehele ras is betrokken in het oordeel over Adam's archetypische daad"), als de stelling van de „tweede Adam", Christus, die „voortbestaat" in zijn Mystiek Lichaam (165; vgl. ibid.: „De leer over het Lichaam van Christus is een expliciete toepassing van de hebreeuwse conceptie over de corporatieve persoonlijkheid"). Naast de gevallen van Adam en Christus vermeldt S. terecht heel wat andere toepassingen, waar in *Adam et son lignage* eveneens de aandacht op gevestigd

wordt: b.v. de koning (138), de Mensenzoon van Dn 7 (140), de lijdende Dienaar van Jahweh (38). Belangwekkend is S.'s benadrukking van het „realistisch" karakter van Christus' identificatie met zijn lichaam, zodat de verlossing niet kan geweten worden aan een „forensische substitutie" (152).

Ofschoon de recensent dus grotendeels kan instemmen met de hier voorgebrachte beschouwingen, wil het hem toch voorkomen dat S. niet genoeg de nadruk legt op de individuele componente van de dialektische tweeterm der „corporatieve persoonlijkheid". In dit begrip is er niet alleen sprake van een „collectief individu" (6) of van een „groep, die als één individu beschouwd wordt" (35), maar *daarenboven* (in dialektische gelijktijdigheid) van één bepaald individu, dat precies „meer is dan een eenvoudig individu" (194): „Adam" is geen samenvattend etiket voor de gehele mensheid, maar een „determinerende figuur" (102), wiens „archetypische daad" het geheel van de mensheid *ipso facto* beinvloedt. In dezelfde gedachtensfeer lijkt S. al te zeer beheerst door de ongeschakeerde opvattingen aangaande het oudtestamentisch Verbond, dat niet met de individuen, doch alleen met de Natie als geheel zou zijn aangegaan (20), of zelfs aangaande de nieuwtestamentische Uitverkiezing, die niet individueel zou zijn (133). Op deze wijze wordt over het hoofd gezien, dat alleen de individuen personen zijn, die weliswaar als „ledematen" van een groep (het oude of het nieuwe Israël) geheiligd worden, maar niettemin in zichzelf het gehele „volk der heiligen" realistisch vertegenwoordigen.

Het is jammer dat dit zeer doordacht boek af en toe zulk een ontstellend gemis aan kennis ten overstaan van de katholieke theologie aan de dag legt, b.v. in het geval van de verdiensten (18, n. 52; vgl. 63: de goede daden delgen de zondeschuld) of van het *ex opere operato* van de Sakramenten (181, n. 223) waarin „magie" of „mysterie-cultus" (192, n. 270) bespeurd worden. Waarom moet de naam van Scheeben *Sheeban* gespeld worden? (150, n. 108).

J. De Fraine

Rudolf Mayer-Joseph Reuss, *Die Qumran-Funde und die Bibel*, Regensburg, Fr. Pustet, 1959, 14.5 x 23, 168 blz., ing. DM 7.50, geb. DM 10.—.

Twee katholieke professoren in exegese van de universiteit van Regensburg richten zich met dit nieuwe boek over Qumran tot een bredere lezerskring. Ze steunen op een zeer uitgebreide voorstudie van de talrijke publicaties over de ontdekte manuscripten, zodat we een goed overzicht krijgen van de stand van het probleem. De voornaamste bijdrage van de auteurs tot de omvangrijke Qumranliteratuur is de vergelijking van de theologie van de secte met de leer van de H. Schrift. Deze vergelijking wordt gemaakt langs verschillende thema's. De algemene toon van het boek is matigend tegenover overhaaste conclusies, al geeft het ook van elke kwestie de voornaamste hypothesen. R. Mayer, die instaat voor het Oude Testament toont zeer goed aan op welke wijze de Qumran-theologie misschien niet de enige maar toch zeker een belangrijke voortzetting is van de laat-Joodse spiritualiteit, zoals deze in de Apocryfe literatuur tot uitdrukking komt. J. Reuss behandelt in een tweede deel de contactpunten met de theologie van het Nieuwe Testament. Hij geeft de mogelijke verklaringen voor dit contact. Daarna wijst hij ook uitvoerig op de verschilpunten met de persoon en de boodschap van Christus. Omdat de wetenschap van de Qumranvondsten nog in het stadium is van de voorbereidende discussie tussen vakgeleerden, is dit overzicht van de voorlopige theologische en bijbelwetenschappelijke conclusies wel kostbaar voor theologiestudenten.

J. Verbeke

## HISTORISCHE THEOLOGIE

Aem. Michiels O.F.M., *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De Praescriptione Haereticorum, addita lucubratione de praepositionibus in tractatu De Praescriptione Haereticorum occurrentibus*, (*Instrumenta Patristica*, I), Steenbrugge-den Haag, St. Pieters Abdij-M. Nijhoff, 1959, 16 x 24, 150 blz.

Het verlangen naar een betrouwbare index tertullianeus is herhaaldelijk uitgesproken. Inderdaad zou zulk een index voortreffelijke diensten kunnen bewijzen voor de studie zowel van zijn taal als van zijn gedachte. Maar voorlopig zullen wij nog wel tevreden moeten zijn met woordenlijsten op de afzonderlijke werken. In deze nieuwe reeks, die naast de tekstuitgaven van het Corpus Christianorum gaat verschijnen, publiceert nu Pater Michiels een volledige woordenlijst van *De Praescriptione Haereticorum*, die ook de varianten omvat van de uitgaven van Kroyman, De Labriolle en Refoulé. Iets minder volledigheid zou misschien winst betekenen. Waartoe dient het bijvoorbeeld, zowel onder *haeresis* als onder *heresis*, of onder *saevus*, *scaevus* en *sevus* dezelfde plaatsen te vermelden? (bij *saevus* enz. zijn bovendien de tekens ⋆ en + verwisseld). Ook het nut van

een opsomming van alle werkwoordsvormen van *esse* is twijfelachtig; een beperking tot vreemde vormen zou hier de voorkeur verdienen. In een aanhangsel van bijna 50 bladzijden wordt een systematisch overzicht gegeven van het gebruik van de verschillende voorzetsels, geordend naar hun constructie en betekenis, en met toevoeging van een fragment van de zin, waaruit het gebruik duidelijk wordt. Soms wordt hierbij ook naar andere werken van Tertulliaan verwezen. Dit aanhangsel is bijzonder nuttig en bruikbaar. De moeizame en accurate arbeid van Pater Michiels verdient de dank van allen, die zich met Tertulliaan bezighouden. P. Smulders

H. M. Diepen O.S.B., *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Brugge, Desclée de Brouwer, 1957, 13 x 20, 115 blz., B.frs. 105.

In zijn belangrijke studie over de christologie van Cyrillus vóór het uitbreken van de nestoriaanse debatten, stelde Liébart de patriarch van Alexandrië voor als een volgeling van het logos = sarx schema in de christologie: Cyrillus zou eigenlijk geen plaats toekennen aan de menselijke ziel van Christus; toch beklemtoont hij, dat Christus waarlijk mens is; maar volgens Liébart moet dit gezien worden tegen een neoplatoonse achtergrond, waardoor iedere geest die in het lichaam afdaalt, mens is, ook de geestelijke Logos. Tegen deze duiding van Cyrillus is protest gerezen. Onder andere van de zijde van G. Jouassard, die betoogt dat voor Cyrillus de naam sarx nog de bijbelse betekenis heeft van de gehele mens, en dus ook de ziel omvat. Maar Jouassard zelf meent, dat Cyrillus toch inzover geen belangrijke plaats aan de menselijke ziel toekent, dat het subject van Christus' lijden eigenlijk het lichaam is, terwijl de menselijke ziel voor het lijden ontoegankelijk is. Deze opvatting van Cyrillus zou voortkomen uit een stoïcijns neoplatonisme, dat de apatheia verheerlijkte.

In dit kleine boekje, bewerking van een artikel in *Euntes Docete*, neemt Dom Diepen beide verklaringen onder de loupe. Hij betoogt, dat een neoplatonisme, zoals Liébart en Jouassard postuleren, een chimeer is. En verder, dat voor Cyrillus de mens wezenlijk het samenstel is van ziel en lichaam, en dat de ziel krachtens die eenheid met het lichaam werkelijk aan het lijden onderhevig is, dat bijgevolg ook Christus uit hoofde van zijn volledig mens-zijn, wezenlijk ziel en lichaam is, en naar ziel en lichaam toegankelijk voor het lijden. De teksten die Dom Diepen citeert en (voortreffelijk) vertaalt, zijn overtuigend zover als ze gaan. Dat er toch in de anthropologie van Cyrillus een duister punt blijft, namelijk de beklemtoning van de onderscheiden „natuur" van ziel en lichaam, die tesamen de „natuur" van de éne mens vormen, had nadere bestudering gevraagd. Het boekje is minder geslaagd als positieve duiding van Cyrillus' anthropologie dan als weerlegging van onjuiste voorstellingen daarvan. Maar als zodanig is het nuttig. P. Smulders

Hamilton Hess, *The Canons of the Council of Serdica A.D. 343, A Landmark in the early development of Canon Law*, Oxford, Clarendon Press, 1958, 14 x 22, VIII + 170 blz., sh. 25.

Het Concilie, dat in het najaar 343 (de auteur rechtvaardigt deze datering: p. 140-144) in Serdica was bijeengeroepen, viel aanstonds uiteen in een Pro-Niceense en een Eusebiaanse groep. Tot de eerste behoorden de dertig westelijke bisschoppen onder leiding van Ossius van Cordova en de vertegenwoordigers van Rome, maar ook een dertig bisschoppen uit verschillende griekse provincies van het Rijk; van de resterende dertig is de zetel onbekend (p. 46). Dit Concilie is historisch belangrijk, omdat het één van de zeer weinige concilies der oudheid was, waarin beide helften van het Rijk ongeveer gelijkelijk vertegenwoordigd waren, al verkeerden de vertegenwoordigers van het Westen er in een sterkere positie. Het vaardigde een twintigtal canones uit, die vooral op de bisschoppen betrekking hadden: hun translatie naar een andere zetel, hun benoeming, hun afzetting en hun recht op beroep, hun betrekking tot het keizerlijk hof. De echtheid van deze canones staat vast (p. 21-24). Deze canones vormen het onderwerp van de onderhavige studie.

Hamilton onderzoekt de verhouding tussen latijnse en griekse versie ervan, en meent te mogen concluderen, dat beide oorspronkelijk zijn. Op het Concilie werd vooral latijn gesproken (Ossius speelt een dominerende rol), maar vermoedelijk werd telkens door een tolk vertaald, en werd in beide talen een beknopt verslag van de beraadslagingen vastgelegd (p. 41-48). Het eigenaardige van deze Canones-verzameling is, dat zij niet enkel de slot-resolutie bewaart, maar ook de discussie samenvat: de probleemstelling en het voorstel, eventuele amendementen, de definitieve tekst en de goedkeuring door de vergadering. Deze vorm, die het profane rechtsgebruik weerspiegelt, wordt verder in de oude kerkelijke akten vrijwel uitsluitend in Africa gevonden. Hess heeft deze eigenaardigheid van de canones van Serdica goed belicht, en wijst op het belang daarvan bij de interpretatie van de canones: niet iedere paragraaf is een eigen canon, maar wat gewoonlijk als canon wordt

beschouwd is soms slechts de probleemstelling, de *relatio* (p. 21-41). In het tweede deel doet Hess een poging tot interpretatie van de verschillende canones, vooral door een belichting van de historische situatie, waarvoor zij een oplossing zochten. Misschien had daarbij iets uitvoeriger gewezen kunnen worden op de verhouding tot voorschriften van vroegere concilies, vooral van dat van Antiochië (Hess maakt zeer waarschijnlijk, dat de canones van Antiochië niet van de Kerkwijdingssynode van 341 stammen, maar van een Synode die rond 330 daar werd gehouden: p. 145-150).

Voor de latere ontwikkeling van de kerkelijke organisatie, van het recht der metropolieten en vooral het primaat van Rome zijn de canones over de afzetting van een bisschop en van het recht tot hoger beroep bijzonder belangrijk geworden. Zij waren ook hoogst actueel: Athanasius afgezet door de Synode van Tyrus, die geen enkele rechtsmacht over de bisschop van Alexandrië kon doen gelden; door Julius van Rome in zijn ambt hersteld; bekrachtiging van deze uitspraak door Serdica zelf. De canones van Serdica bepalen, dat een aanklacht tegen een bisschop moet worden behandeld door de bisschoppen van zijn eigen Kerkprovincie, en dat anderen zich niet daarin mogen mengen (can. IIIb, resp. IV). Acht de veroordeelde het vonnis onrechtvaardig, dan kan hij in hoger beroep gaan. Hier brengt Hess' onderzoek over de vorm van de serdicaanse canones nieuw licht. Canon IIIc (resp. V) biedt het voorstel van Ossius: de rechters zelf (of, volgens de latijnse redactie, ook de bisschoppen van de naburige Kerkprovincie) zullen, „de gedachtenis van de apostel Petrus in ere houdend", aan Julius van Rome schrijven, en als deze meent dat een revisie aangebracht is, zal deze scheidsrechters aanwijzen (of, volgens de griekse redactie: aan de bisschoppen van de naburige Kerkprovincie opdragen de zaak opnieuw te behandelen en scheidsrechters aanwijzen). Met dit voorstel stemt de Synode in, maar Gaudentius stelt een amendement voor: hangende het beroep op Rome, mag geen nieuwe bisschop worden benoemd (can. IV, resp. VI). Daarop volgt de eindresolutie, door Ossius geformuleerd en door de Synode aanvaard (can. V, resp. VII): als iemand van de veroordeling door de bisschoppen van zijn eigen provincie in beroep gaat op de bisschop van Rome, en deze het beroep aanvaardt, zal hij aan de bisschoppen van de naburige Kerkprovincie schrijven, opdat zij de zaak nauwkeurig onderzoeken en een oordeel vellen. Tegenover het eerste voorstel, waar het beroep alleen door de rechters zelf kon geschieden, wordt hier aan de veroordeelde zelf een recht op beroep gegeven. De rest van deze canon wordt verschillend geïnterpreteerd: de latijnse tekst luidt: „quod si qui rogat causam suam iterum audiri et depraecatione sua moverit episcopum Romanum...", en het grieks stemt daarmee overeen. Wordt hiermee een tweede beroep bedoeld, van het oordeel der nabije Kerkprovincie op dat van Rome zelf? Aldus bijvoorbeeld Caspar. Hess zelf meent, dat hier alleen bedoeld wordt, de procedure van het eerste beroep nader te preciseren; zijn argumenten lijken mij niet overtuigend (p. 124 v). De bisschop van Rome zal dan een, of volgens de griekse tekst meerdere „presbyter(i) a latere" zenden. Maar de bisschop van Rome heeft te beslissen, welke procedure moet worden gevolgd (Hess vertaalt „erit in potestate episcopi (toch wel bedoeld: romani) quid velit vel quid aestimet" met 'they (de presbyters) shall have the faculty, as if they were bishops, to judge according as they think right": p. 122; deze vertaling lijkt mij volstrekt onhoudbaar, ook voor de griekse tekst). Hij kan zijn legaten, voorzien van machtigingsbrieven, opdracht geven samen met de (plaatselijke of nabije) bisschoppen een vonnis uit te spreken; hij kan ook beslissen, dat een vonnis van die bisschoppen (het grieks heeft enkelvoud, en dat zou kunnen betekenen: het vonnis van de bisschop van Rome, of het vonnis over de betrokken bisschop; Hess' vertaling houdt met deze verschillende mogelijkheden geen rekening) voldoende is.

Afgezien van de niet geheel gerechtvaardigde vertaling en duiding van deze belangrijke passage, biedt Hess een verhelderende studie van deze en de andere canones. Maar ik kan niet met hem instemmen, waar hij schrijft, dat de aanwezigheid van pauselijke delegaten weinig betekent voor de waarde van een vonnis, dat immers ook zonder die delegaten kan worden uitgesproken (p. 123). Dit is een zeer halve waarheid. De strekking der hele passage zegt integendeel, dat de deelname van gevolmachtigde pauselijke legaten het vonnis definitief en onherroepelijk maakt. Hess heeft inzover gelijk, dat volgens de canon van Serdica het vonnis van de bisschoppen der nabuur-provincie onherroepelijk zijn kan, ook zonder pauselijke legaten. Maar dit slechts, omdat de Paus het zo bepaalt. In beide gevallen verleent uiteindelijk het gezag van de bisschop van Rome aan het vonnis zijn definitieve en onherroepelijke rechtskracht. Niet ten onrechte wordt op deze canon een beroep gedaan bij de uitoefening van het pauselijk gezag over de hele Kerk. P. Smulders

Saint AUGUSTIN, *Oeuvres*, vol. 35 et 36, 5me série, *La Cité de Dieu*, Livres XI-XIV, *Formation des deux Cités*, et Livres XV-XVIII, *Luttes des deux Cités*, Texte de la 4me édition de B. DOMBART et A. KALB, Introduction générale et notes par G. BARDY, Traduc-

tion française de G. COMBES, Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 et 1960, 10 x 17, 570 et 823 blz., geb. 230 et 300 B.frs.

Wij hebben deze, trouwens alom bekende uitgave, reeds besproken in *Bijdragen* 21 (1960) 83. Hiermede beschikken wij dus in deze serie over de volledige uitgave van *De Civitate Dei.* P. F.

William A. SCHUMACHER, *Spiritus and Spiritualis: a Study in the Sermons of saint Augustine, (Fac. Theol. S. Mariae ad Lacum, Diss. Laur.* 28), Mundelein Ill., St. Mary of the Lake Seminary, 1957, 15 x 23, 236 blz.

De ontwikkeling van de woorden *pneuma* en *spiritus* is één van de meest verwikkelde en verwarrende hoofdstukken in de ontmoeting tussen joods, christelijk en hellenistisch denken. Een woord dat in de griekse wijsbegeerte een subtiele, maar zeer stoffelijke kracht betekent en zo in de mens wordt opgevat als minder verheven dan de ziel, wordt geleidelijk de geijkte term om een onstoffelijk wezen aan te duiden en gaat zo in de mens de ziel betekenen in haar hoogste transcendentie boven de lichamelijkheid. In deze ontwikkeling is dan nog een joods-christelijke inslag verweven, die *pneuma* bezigt als Gods levenwekkende en tenslotte Gods reddende en herscheppende kracht.

In deze ontwikkeling betekent Augustinus één van de hoogtepunten. De onderhavige dissertatie heeft zich nu tot taak gesteld, dit woordgebruik bij Augustinus te onderzoeken. Daarbij zijn beperkingen gemaakt: de benamingen van de H. Geest zijn buiten beschouwing gelaten, behalve inzover zij nodig zijn om het anthropologisch woordgebruik te verstaan. En men heeft Augustinus' preken, waaronder ook zijn commentaren op de Psalmen en op Johannes worden gerekend, tot het terrein van onderzoek gekozen, terwijl zijn overige werken slechts te hulp worden geroepen, als zij bij de verklaring daarvan dienstig zijn. Deze tweede beperking is beter te rechtvaardigen dan de eerste, want taalkundig vormen de preken een eigen wereld.

Om zulk een onderwerp aan te pakken, was moed nodig, om het tot een goed einde te voeren, meesterschap. Aan moed heeft het de auteur niet ontbroken: hij heeft Augustinus zelf en vele studies over hem aandachtig gelezen. Maar volledig meesterschap kan men in een dissertatie niet verwachten. Wel toont de schrijver zich in staat, om een tekst met begrip te lezen en zorgvuldig te analyseren. Slechts een enkele maal schiet hij hierin tekort: hij heeft niet gezien, dat in *Sermo* 12, 9 *Dominus* het onderwerp is van *coaptaret* (p. 42), en dat in de op blz. 186 n. 40 geciteerde teksten het substantief *spiritualis* tot een benaming van de kloosterlingen is geworden (*In Ps.* 43, 25; *In Ps.* 103 *En.* 3, 16; vgl. L. LORIÉ, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii*, Nijmegen, 1955, p. 61). Gewoonlijk echter toont hij een zeer goed begrip voor de nuancen van Augustinus' tekst. Dit is werkelijk reeds een verdienste. Maar voor het meesterschap ontbreekt de auteur nog het een en ander. Vooreerst ontbreekt hem een goede methode van woordonderzoek. Als hij zijn theologisch woordonderzoek stelt tegenover het philologische van Prof. Mohrmann, wordt toch volstrekt niet duidelijk waarin die theologische methode gelegen is. De verschillende zaken, die door deze woorden worden aangeduid, volgens een theologisch schema overzichtelijk ordenen, is nog geen theologie. Men moet zich afvragen, waarom Augustinus deze zaken met deze woorden kan benoemen, en wat dus de betekenis-kern is, die het gebruik van één woord in verschillende betekenis-velden mogelijk maakt. Dan zal men in het woordgebruik iets ontdekken van de theologische visie van Augustinus, die al zijn spreken over *spiritus* en *spiritualis* draagt en bezielt. Die vraag en dat inzicht heeft de auteur zelfs niet aangeraakt. Dan is de philologische methode van Prof. Mohrmann en haar leerlingen heel wat vruchtbaarder, ook voor de theologie!

Dit gebrek van deze dissertatie hangt wel samen met een ander tekort. Onvoldoende vertrouwdheid met het bijbelse en christelijke gebruik van *pneuma* en *pneumatikos*, een leemte die niet wordt verholpen door de lectuur van Prat's *Théologie de saint Paul* of een enkel commentaar. En onvoldoende vertrouwdheid met de gehele structuur van Augustinus' denken. Als Augustinus onze termen gebruikt voor de H. Geest en voor diens inwerking in de gelovige, maar ook voor de *fine pointe de l'âme*, en toch weer het leven volgens de *spiritus meus* als afval van God veroordeelt, dan schijnt zich in dit woordgebruik een fundamenteel inzicht van zijn christelijke anthropologie te weerspiegelen. Dat namelijk de mens krachtens zijn „geestelijke" natuur, in de oneindige mogelijkheid van zijn kennen, in zijn vrijheid en zijn onbegrensd geluksverlangen, een aanleg is om door God te worden aangesproken en door Gods Geest in bezit genomen. En dat de mens, wanneer hij die genade weigert, uit kracht van het „geestelijk" vermogen van zijn vrijheid zijn eigen geest doodt en zich tot „vleselijkheid" veroordeelt. Wanneer men zo de kern van Augustinus' woord en gedachte zou blootleggen, dan zou men verder de vraag kunnen stellen, in hoever daar een neoplatoonse opvatting doorwerkt over de menselijke geest als natuurverwant

met de geestelijke God, en of Augustinus in zijn woordgebruik elementen meedraagt uit een onchristelijk en ongedoopt spraakgebruik. — Nu blijft deze dissertatie teveel een van buiten af geordende weergave van alle betekenissen, die de woorden kunnen hebben. Als materiaal-verzameling is het werk daarom zeer bruikbaar, en getuigt het wel van het vermogen om duistere teksten met begrip te lezen en te duiden. Dat kan de grondslag zijn van een later meesterschap. P. Smulders

Johannes STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, Studie zur Geschichte der Moraltheologie, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1959, 16 x 24.5, 184 blz., ing. DM 14.—.

Deze monografie wil bewust de vergissing voorkomen het conscientia-begrip van Augustinus te verstaan en te verklaren vanuit de technische betekenis die conscientia als „geweten" in onze huidige moraaltheologie verworven heeft. Opvallend is dat het woord in de filosofische geschriften totaal ontbreekt en slechts in een paar werken uit de latere perioden veelvuldig voorkomt. Het voornaamste kenmerk van Augustinus' conscientia-begrip is wel dat het nooit louter profaan of natuurlijk-ethisch is, maar steeds gezien wordt als het geestelijke, inwendige orgaan waardoor de mens zich met zijn schuld en zijn erkende verplichtingen voor God geplaatst weet. Conscientia wordt dus vanmeetafaan uitdrukkelijk religieus geïnterpreteerd. Natuurlijk kent en beschrijft Augustinus als psycholoog ook wat wij het 'funktionele geweten' kunnen noemen: de konkrete wijze waarop in de mens de strijd tussen goed en kwaad in het geweten wordt uitgestreden. Toch blijft als inhoud van het geweten de persoonlijke verhouding tot God doorslaggevend. Dit duidelijk te hebben aangetoond is de voornaamste verdienste van dit werk. H. Jans

Dr. P. C. J. EIJKENBOOM S.J., *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen, Van Gorcum, 1960, 15 x 23, XXIV + 237 blz., ing. *f* 14.50, geb. *f* 16.50.

Deze monografie behandelt meer dan een willekeurig uitgekozen motief, dat op zichzelf wel interessant maar tenslotte van weinig belang zou zijn voor de gedachtenwereld van Augustinus. De direkte Bijbelse inspiratie van het Christus-medicusmotief ligt inderdaad voor de hand: niet zo zeer in de enkele perikopen waar uitdrukkelijk over geneesheer en genezen wordt gesproken, als wel in het intieme verband dat steeds blijkt te bestaan tussen lichamelijk gezond worden en zich geestelijk bekeren tot God. In de latijnse woorden salus, salvus, salvare komt dan ook de rijkdom van het christelijke heilsbegrip, in deze ambivalentie, tot volle ontplooiing. Wie daarbij nog bedenkt met hoeveel nadruk Sint Augustinus spreekt van de blindheid, de onmacht, de opgeblazenheid (van de hoogmoed), de erbarmelijkheid van de mens die aan zichzelf overgelaten is, zal niet verwonderd zijn dat de mens voortdurend als de infirmus, de aeger wordt beschreven, wiens ziekten slechts kunnen genezen worden (sanare honderden malen in deze betekenis gebruikt!) door de goddelijke geneesheer, die ons in zijn mensheid, zijn woord, zijn bloed het medicamentum reikt. Hieruit blijkt dat de auteur in deze studie wel een heel gelukkige keuze heeft gedaan, waardoor hij, vanuit een bepaald standpunt, een paar van de allerbelangrijkste grondgedachten van Augustinus voortdurend op het spoor is geweest. H. Jans

DEFENSOR Logociacensis monachus, *Liber Scintillarum*, quem recensuit H. M. ROCHAIS O.S.B., *(Corpus Christianorum, Ser. Lat.* CXVII 1), Turnhout, Brepols, 1957, 16 x 26, XXXI + 307 blz., B.frs. 280.

Defensor, monnik van de priorij van Ligugé, stelde omstreeks 700 een verzameling op van spreuken uit Schrift en Vaders, die toepasselijk zijn op het christelijke en vooral het kloosterlijke leven. In de Middeleeuwen was het werk populair, zoals blijkt uit de driehonderd-zestig bewaarde handschriften. Voor ons is het nuttig, omdat het een inzicht geeft in de opvattingen en het ontwikkelingspeil van een merovingisch monnik, en omdat het licht kan werpen op vragen van tekstkritiek en toeschrijving. Een betrouwbare tekst van dit werk is dus belangrijk. De uitgever, voor Hieronymus geholpen door Dom Antin, heeft zich grote moeite getroost om de citaten te identificeren, en is daarin voor negen op de tien teksten geslaagd. Eén aanvulling: het Hilarius-citaat in XXIV 47 is ontleend aan *Trin.* V 1. Van de H. Schrift zijn Proverbia en Ecclesiasticus het best vertegenwoordigd, gevolgd door Mattheus en de grote Paulus-brieven. Van de Kerkvaders Gregorius de Grote, Hieronymus, Isidorus. Bij hen vergeleken nemen Augustinus of Caesarius maar een bescheiden plaats in, terwijl een Ambrosius of Hilarius slechts een hoogst enkele keer worden geciteerd, minder dan een Basilius, Origenes of Ephraem. Voortreffelijke indices maken deze schat aan citaten toegankelijk.

Over de beginselen van de tekstuitgave kan men met Dom Rochais van mening verschillen. Terecht gebruikt hij niet alle handschriften: een verzameling als deze staat immers

bloot aan allerlei toevoegingen en weglatingen. Maar of hij goed heeft gedaan zich tot de oudste handschriften te beperken, is zeer twijfelachtig. Geen van deze handschriften biedt immers de Proloog, waarvan de langere recensie toch wel als authentiek moet worden beschouwd. Dus vertegenwoordigen tenminste deze handschriften met de Proloog een zelfstandige tak van de traditie. De tekst zelf is dus naar zes handschriften bewerkt, en wel zo, dat de uitgever één van deze volgt, tenzij diens lezing geen zin geeft, en de varianten der overigen worden in het apparaat vermeld. Deze methode heeft het voordeel, dat de lezer geen eclectische tekst onder ogen krijgt, maar een tekst zoals hij uit de hand van een laat-merovingisch of vroeg-carolingisch schrijver kwam. Maar of daardoor de tekst van Defensor zo dicht mogelijk wordt benaderd, is twijfelachtig. Het is nauwelijks te geloven, dat een serieus erudiet als deze zo voortdurend tegen de wetten der grammatica heeft gezondigd. Soms laat zich bewijzen, dat de fout niet van Defensor stamt. Zo biedt Rochais in het Hilarius-citaat van LXXXI 43 met zijn uitverkoren handschrift *doctorum*, terwijl de twee andere handschriften *dictorum* hebben, waarin zij met alle Hilarius-handschriften overeenstemmen. Tenzij deze beide getuigen dus onafhankelijk van elkaar op een Hilarius-handschrift hebben gecorrigeerd, wat natuurlijk uitgesloten is, heeft Defensor *dictorum* geschreven.

De uitgever van een tekst als deze staat voor een probleem, waarvoor geen in alle opzichten bevredigende oplossing te vinden is. Dom Rochais heeft een oplossing gekozen, die sterk nadert tot een diplomatieke uitgave van één handschrift. Die oplossing schijnt echter alleen aanbevelenswaard, wanneer dit handschrift om één of andere reden van uitzonderlijk belang is. De uitgave van Dom Rochais kan niet worden beschouwd als de definitieve tekst van Defensor. Maar doordat hij de varianten van de oudste handschriften volledig geeft, stelt hij de lezer toch in staat een goed beeld van Defensors werk te krijgen. Zo zal ieder hem dankbaar zijn voor de moeitevolle inspanning, die hij zich voor deze uitgave heeft getroost.

P. Smulders

Paul F. Palmer S.J., *Sacraments and Forgiveness, History and doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences, (Sources of Christian Theology,* II), Westminster Maryland, Newman Press - London, Darton, Longman and Todd, 1960, 15 x 23, XXV + 410 blz., $ 6.

Enige jaren geleden konden wij het verschijnen aankondigen van het eerste deel van dit zeer opmerkelijke werk, dat in engelse vertaling, telkens met een zeer beknopte toelichting, de belangrijkste teksten wil bieden uit de H. Schrift, de Kerkvaders, de oude en de nieuwere Liturgieën, de Vroeg- en Hoogscholastiek, de grote Hervormers, het Concilie van Trente en de latere documenten van het kerkelijk leergezag (*Bijdragen* 17, 1956, p. 440). Zoals uit titel en ondertitel blijkt heeft dit tweede deel betrekking op leer en praktijk van de Biecht, de H. Olie der Zieken, en de daarmee samenhangende leer over de Aflaten. — Zowel de keuze van de geciteerde documenten als de toelichting erop leggen getuigenis af van een grote beheersing van en een gezond inzicht in de moeilijke en vaak heet omstreden problemen, die door de ontwikkeling van de praktijk en van de leer worden opgeroepen. In tegenstelling tot het eerste deel geeft de auteur hier aan het slot van zijn werk ook een kort overzicht van zijn eigen inzichten. Juist hier is dit bijzonder welkom, omdat het daardoor de lezer gemakkelijker gemaakt wordt, de teksten en hun toelichtingen in groter verband te zien, en in het tamelijk chaotische materiaal de algemene lijn te ontdekken. In hoofdzaak kan ik met Palmer's inzichten accoord gaan. Alleen dunkt mij, dat hij op blz. 389 de verzoening met de Kerk en de zondenvergeving toch nog te veel uiteenhaalt, wanneer hij schrijft dat "the immediate effect of the priest's ministry is not reconciliation with God, but reconciliation with the Church". Onmiddellijk voorafgaande zegt hij daarentegen dat die verzoening met de Kerk "the efficacious sign ... of divine forgiveness" is; maar het werkdadige teken, dat het sacrament is, bewerkt toch onmiddellijk de betekende heiliging. — Een beknopte bibliografie helpt de student op weg naar verdere persoonlijke studie. Waarschijnlijk is het toeval, dat het werk van J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche,* 1955 (vgl. Bijdragen 17, 1956, p. 319 vv), niet wordt vermeld. Want ook als men de stelling van dat boek niet aanvaardt, moet men toch erkennen dat het op verschillende vragen nieuw licht werpt. — De engels-sprekende wereld heeft in het werk van Palmer een theologisch hulpmiddel, dat zijn weerga niet vindt, en waarop elke docent en student der theologie afgunstig kan zijn. En het is een symptoom van de beginnende bloei der theologie in de Verenigde Staten.

P. Smulders

P. DAUBERCIES, *La condition charnelle,* Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre, *(Collection "Morale chrétienne"),* Tournai, Desclée & Co., 1959, 14 x 19.5, 267 blz., ing.

Dit licentiaatsschrift van een student van Kan. Ph. Delhaye van Rijsel geeft ons de geschiedenis van de woorden „vlees" en „lichaam" in de bijbel, in de Griekse filosofie en in de patristiek tot Augustinus. Het bezorgt ons een eerste kader vanwaaruit deze omvangrijke kwestie verder kan worden uitgediept. Grosso modo komt schrijver tot de volgende conclusies: „mijn lichaam" is in het oude testament een synoniem voor „ik"; wanneer het woord „lichaam" staat tegenover „ziel" wordt het nog niet in de Griekse technische betekenis gebruikt; „het vlees" betekent de zwakke mens overgelaten aan eigen kracht; in de Griekse filosofie vinden we de dualiteit ziel-lichaam, waarbij, vooral in het Platonisme, minder in het Aristotelisme en Stoicisme, het lichaam een pejoratieve bijklank heeft; in de patristiek evolueren de begrippen lichaam en vlees van de bijbelse betekenis, langs de Griekse dichotomie naar de pejoratieve betekenis voor „lichaam" en de sexuele betekenis voor „vlees" onder invloed van de Griekse filosofie. De conclusie is dus, dat de ongunstige bijklank bij de „lagere vermogens" een deviatie is van de oorspronkelijke bijbelse visie, waar de zondigheid ligt in het geheel ziel-lichaam.

Hoewel het een verdienstelijke prestatie mag heten een synthetisch werk te schrijven over dit belangrijk onderwerp, zijn er aan dit werk, naast de vele kwaliteiten als omvangrijke belezenheid en overzichtelijke weergave van de resultaten, toch ook enkele niet te onderschatten bezwaren. We vermoeden dat het boek reeds in 1954-1955 geschreven werd. De vele teksten die voor deze studie moesten gelezen worden zijn in vertaling bestudeerd. Voor het bijbelgedeelte is dit een bezwaar omdat de tekst van Crampon werd gebruikt. Verder missen we in het bijbeldeel een studie over Johannes over het onderwerp. Paulus werd goed behandeld. Het voornaamste bezwaar echter tegen de thesis van het boek is het eenzijdig vergelijkingsmateriaal. Om te bewijzen dat er werkelijk sprake is van een zuiver Griekse beïnvloeding in deze ontwikkeling moet bovendien aangetoond worden dat de laat-Joodse geschriften, de Apocryfen, de teksten van Qumran, de Gnose voor de bestudeerde begrippen zuiver van de Griekse filosofie afhankelijk zijn. Deze domeinen worden niet behandeld. Schrijver maakt een rechtstreekse vergelijking tussen de bijbelse visie en de Grieks filosofische met als enige voor-kristelijke gemengde vorm de geschriften van Philo. Voor de patristiek lijkt ons de indeling van de kerkvaders tamelijk willekeurig; het is meer een verzameling uitspraken volgens de drie boven aangegeven tendenzen.

Dit boek is zeer goed om zich over het onderwerp een algemene idee te vormen. Anderzijds is het door zijn overzichtelijke conclusies en zijn wetenschappelijke werkwijze op zijn plaats in de collectie *Morale chrétienne.* J. Verbeke

S. BERNARDI *opera,* II, *Sermones super Cantica Canticorum 36-86,* Ad fidem Codicum recensuerunt J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, Praefationem scripsit Chr. MOHRMANN, Romae, Editiones Cistercienses, 1958, 21 x 27, XXXV + 327 blz.

Dit tweede deel van de critische editie van de Opera Omnia van Sint Bernardus opent met *Observations sur la langue et le style de Saint Bernard* van Chr. Mohrmann, waarin de geleerde schrijfster, na enige voorbemerkingen over de plaats van Bernardus in de christelijke literaire traditie zijn taal en stijl nader karakteriseert. Volgt de tekstuitgave van de Sermones 36 tot en met 86 over het Canticum. Over het belang van deze nieuwe critische editie en de grote zorgvuldigheid waarmee de tekst is samengesteld cf. *Bijdragen* 19 (1958) 437.

Marcel BRAUNS S.J., *Fierheid in de religieuze beleving.* Een fenomenologische peiling van de religieuze en mystieke beleving aan de hand van Hadewych-teksten, Brugge, Beyaert, 1959, 12.5 x 18.5, 231 blz., ing. ƒ 7.25.

De oorspronkelijke tekst van dit boek verscheen reeds in deel 6 en 7 van *Bijdragen.* Met de uitgave in boekvorm bedoelt S. zijn studie ook voor de ontwikkelde leek toegankelijk te maken. De inhoud ervan wordt aangegeven door de ondertitel. Over de ootmoed is in de geestelijke literatuur ten overvloede gehandeld: uit vrees die te verliezen, raakte daarbij de fierheid vaak in het nauw. S. laat zien dat de mens recht heeft om fier te zijn als kind Gods, in zijn leven in Christus en in de Kerk en omdat hij de eeuwige fierheid in zich reeds bezit. En hij kon geen betere vertolking van deze religieuze fierheid vinden dan bij Hadewych, de zangeres bij uitstek van de fiere Minne. „Want Minne loont altoos, al comt sy dikke spade". P. Grootens

Candido POZO S.J., *La Teoria del progreso dogmatico en los teologos de la escuela de Salamanca 1526-1644,* (*Bibliotheca Theologica Hispana,* Serie 1a - tomo 1), Madrid-

Granada, Instituto Francisco Suarez - Facultad Teologica S.J., 1959, 24.5 x 17, XVIII, 269 blz.

Met dit deel opent het Instituut Francisco Suarez een nieuwe collectie die twee series zal omvatten: teksten en studies. Beiden zullen tot doel hebben het theologisch denken van Spanje in zijn geschiedenis en zijn huidige ontwikkeling nader bekend te maken. Dit deel beschrijft het aandeel dat de school van Salamanca gehad heeft in het delicate probleem van de ontwikkeling van het dogma. Het zijn immers de theologen uit die school geweest, die het probleem als zodanig gesteld hebben en systematisch ontwikkeld. Rond deze kern behandelen zij dan verder punten, die van het grootste belang zijn om met hun opvattingen kennis te maken, zoals de pauselijke onfeilbaarheid, de waarde en fundering van het patristisch argument, de verhouding van Schrift en Traditie, tenslotte de terminologie van de theologische kwalificaties en censuren. Omdat deze terminologie uiterlijk dezelfde woorden bezigt als het huidige magisterium, maar de 17de eeuw daaraan vaak een andere inhoud gaf, is ook dit onderdeel van deze studie van groot belang. S. benut naast de vanzelfsprekende klassieke uitgaven ook menige onuitgegeven bron. P. Grootens

## SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Karl Rahner, *Ecrits théologiques*, II, *L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'Encyclique Mystici Corporis Christi, Piété personnelle et piété sacramentelle*, traduits par Robert Givord, et *Vérités oubliées sur le Sacrement de Pénitence*, traduit par Henri Decleve S.J., *(Textes et études théologiques)*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 20, 200 blz., ing. 96 B.frs.

Karl Rahner, *Marie, Mère du Seigneur*, Méditations théologiques. Traduit de l'allemand par Roger Tandonnet, Préface de Henri Holstein S.J., Paris, Editions de l'Orante, 1960, 12 x 19, 133 blz., ing.

Het mag wel een verheugend feit genoemd worden, dat Rahner eindelijk ook vertaald wordt in andere europese talen. Zijn werk verdient het. Niet dat het gemakkelijk is hem te vertalen. Zijn klassieke Duitse schrijfwijze, waarin één gedachte samen met hare verscheidene nuances en eventuele correcties in één of meerdere synthetisch gebouwde periodes uitgewerkt wordt, maakt het de vertaler al heel lastig, wil hij deze zelfde gedachte herscheppen in een meer moderne analytisch gebouwde taal. Maar Rahner bezit ook zijn eigen filosofie en terminologie, zodat het niet volstaat een goed woordenboek bij de hand te hebben, of de gangbare Duitse taal te beheersen. — Intussen is Desclée De Brouwer reeds begonnen met de uitgave van een keuze artikelen uit de bekende *Schriften zur Theologie*. In dit tweede deel worden slechts 3 langere artikels opgenomen uit de reeks van 11 onderwerpen in het IIde deel van de *Schriften*. De keuze is goed, al heeft men spijt dat enkele andere artikels zijn uitgevallen. In *Maria, Mutter des Herrn* had Rahner een reeks universiteitspreken gebundeld, die hij gehouden heeft in de Drievuldigheidskerk te Innsbruck. In zijn *Voorwoord* wijst Holstein terecht op het zeer verrijkende theologische perspektief waarin Rahner deze preken heeft uitgebouwd: binnen het kader van de Heilsgeschiedenis, als samenspraak tussen God en mens. Ook in deze uitgave werd de Franse vertaling verzorgd. P. Fransen

*Divinitas*, Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Commentarii, *Theologica Scripta* in honorem Aloisii Traglia, Arcadii Larraona et Augustini Bea, S.R.E. Cardinalium, Anni IV, fasc. II, Romae, Apud Facultatem Sacrae Theologicae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1960, 17 x 24.5, 200 blz., 3 foto's, ing.

Ter ere van drie bovengenoemde Kardinalen werd een speciale aflevering van *Divinitas* aan een theologisch symposion gewijd. Voor de fundamentaaltheologie behandelen E. Dhanis het wezen van de religie, en J. Salaverri de theologische herwaardering van de Acten van het Vatikaanse Concilie. Wat de Dogmatiek betreft, lezen wij U. Degl'Innocenti over het „Verbum Mentis" en de visio beatifica, C. Molari over de metafysische en functionele aspecten van het bewustzijn van Christus, en F. Spadafora een studie over Rom 5, 12. Ten slotte nog drie artikels: A. Combes over een werk van Gerson, A. Romeo over de voorbereiding van de jonge clerus op zijn pastorale verantwoordelijkheid, en C. Fabro over de theologische arbeid van P. R. Tabarelli. P. van Doornik

*Modern Catholic Thinkers, An anthology* edited by A. R. Caponigri, *introduction by* M. C. D'Arcy S.J., London, Burns and Oates, 1960, 16 x 25, XVI + 636 blz., 63/-.

Betekent de katholieke geloofsovergave aan dogma en gezag een beknotting van het levende en vrije denken? Op deze vraag heeft Dr. Caponigri een antwoord willen geven,

niet door nogmaals de theorie van geloof en weten uiteen te zetten, maar door een groot aantal hedendaagse katholieke denkers het woord te geven over uiteenlopende problemen van het moderne denken. Uit al deze opstellen blijkt dan: "These men and women are both believing and free. And in them ... faith and freedom are not bloodless ideas, they are existential forms and principles, endowing them with life, inspiring them with movement and spirit. Even more, it would appear quite clearly, their faith is the source and the spring of their freedom" (p. XVI). Gerangschikt onder de titels God, Mens, Kerk, Politiek, Geschiedenis, Godsdienst en Kultuur, Getuigenis worden 38 opstellen geboden van uiteenlopende franse, engelse, amerikaanse, duitse, zwitserse, belgische, italiaanse auteurs, terwijl Sigrid Undset de scandinavische landen vertegenwoordigt. Het meeste was in boeken of tijdschriften reeds gepubliceerd, maar verschillende stukken worden voor het eerst in het engels vertaald. Niet gepubliceerd waren hoofdstukken van R. LE SENNE, *The Movement of God* (p. 65-81), A. M. KRAPIEC O.P., *The Problem of Cognition* (p. 548-562), R. JOLIVET, *Existentialism* (p. 517-537). De uitgever is erin geslaagd, van de verschillende auteurs, allen mannen of vrouwen met een wereldnaam, een hoofdstuk te bieden, dat voldoende afgerond is om een beeld te geven van de betrokken denker en een inzicht in het behandelde probleem, en dat tegelijk past in de omvattende synthese van het werk. Voor zijn zeer intelligente keuze verdient hij alle lof. — De nadruk in het boek valt op de raakpunten tussen geloof en wereldbeschouwing en levenshouding, zodat de wijsgerige benadering overweegt. Slechts enkele bijdragen behandelen theologische thema's als zodanig (b.v. K. RAHNER over de Dood, H. DE LUBAC over de Kerk, J. A. JUNGMANN over de Mis). Aangezien zulke onderwerpen dus niet door de opzet van het werk werden uitgesloten, is het te betreuren, dat geen geschikte bijdragen werden gevonden over centrale geloofsgeheimen als de Drie-ene God en de Menswording. Zij zijn toch de grondslag en de lichtbron van heel het katholieke denken. Opvallend is ook de afwezigheid van studies over de katholieke visie op natuurwetenschap en techniek, waar bijvoorbeeld een Dessauer zou kunnen spreken. De samensteller is sterk in humanistische richting georiënteerd, wat in een Amerikaan verwondering wekt. Misschien vult een tweede druk deze leemten aan. Want wij kunnen het werk slechts een zeer ruime verspreiding wensen, zowel onder katholieken als onder andersdenkenden. P. Smulders

Philip S. WATSON, *The Concept of Grace*, Essays on the Way of Divine Love in Human Life, London, The Epworth Press, 1959, 13.5 x 20.5, 116 blz., geb. 10/6.

De leer van de genade valt samen met de leer van onze Verlossing door Christus en Zijn Geest. Zo ziet P.S.W. eveneens de theologie van de genade. Vanzelfsprekend vangt hij zijn werk aan met een korte bijbelse studie over genade en rechtvaardiging. Terecht verdedigt hij verder de noodzakelijkheid van het dogma voor het Christendom. Dit hoofdstuk is wel het interessantste. Verder schetst hij een overzicht van de westerse theologie van de genade van Tertullianus tot Luther, en tenslotte tot Wesley. Dit overzicht, al bevat het verdienstelijke inzichten, blijft erg zwak en oppervlakkig. Hij tracht de scholastieke theologie te begrijpen, maar slaagt er niet altijd in. Het is ook een zo omvangrijk onderwerp, dat het bezwaarlijk op bevredigende wijze in één hoofdstuk kan uitgetekend worden. Ten slotte nog een hoofdstuk over de werkelijkheid van de genade in de Schepping, in Christus en in de Kerk. P. Fransen

Hermann MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, (*Beiträge zur evangelischen Theologie*, 29), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 23, 112 blz., ing. DM 8.-.

Al is deze dissertatie — tegen de gewoonte in — eerder kort uitgevallen, toch valt het ons niet licht de inhoud er van precies weer te geven. Wij bekennen deemoedig ons onvermogen. Ze situeren is wellicht makkelijker. Zij sluit aan bij de bekende studies van K. en M. Barth, al kent Mentz een zekere betekenis toe aan de kinderdoop, en neemt hij hij aan dat het christelijk Doopsel een „Sacramentum" genoemd wordt en beschouwd wordt als een cultusdaad, zij het in zeer beperkte zin. Hij gaat echter niet zover als O. Cullmann. Ten slotte keert hij zich misprijzend tegen elke „magisch-institutionelle" opvatting over de Doop, waarbij hij klaarblijkelijk de R.K. theologie op het oog heeft. Hij citeert immers nooit een R.K. auteur; alleen op die plaatsen volstaat een korte verwijzing naar Schmaus, niet altijd zonder ironie. Anglikanen worden wel geciteerd, doch meestal afgewezen, zij het zonder ironie. Wellicht komt hier voor de zoveelste maal tot uiting, wat Newman schreef in zijn *Lectures on Justification*: "Protestantism is what mathematicians call a function of Romanism"! Doch ter zake. In zijn grondopvatting vonden wij enkele zeer verdienstelijke standpunten: het Doopsel behoort van meet af aan tot het wezenlijkste kerygma van de

Kerk; bij zijn fundamentele „Originalität", bezit het tevens een zekere „Kontinuität" met het O.T. en de joodse gebruiken. Het Doopsel van Jesus door Johannes moet onafscheilijk verbonden worden met het christelijk Doopsel, waarbij Mentz een zeer juist inzicht verdedigt in onze corporatieve lotsverbondenheid met Christus. Om zijn verder standpunt te begrijpen, moet men het onderbrengen bij de aktualistische theologie, die exclusief existentieel wil denken. Het „Christusereignis", als theologia crucis, bereikt ons punktueel, in het kerygma van de Kerk, als een voortdurend nieuw proclameren van onze Godsnood. Dit is het wezen van het christelijk kerygma, en in dit kerygma moet het Doopsel zijn eigen wezenlijke plaats bewaren. Het Doopsel komt aldus erg dicht te staan bij de „verkondiging" — daarom zullen doper en gedoopte wezenlijk dezelfde handeling stellen — al wordt dit standpunt gecorrigeerd door een corporatief en ecclesiaal inzicht, dat juist aan het extremistische van de grondstelling veel van haar scherpte ontneemt. Men kan in dit werk zeker iets leren. Of Christus ons Zijn Schrift heeft nagelaten, om als voorwerp te dienen voor zulke ingewikkelde en extreme probleemstellingen, mag wel gevraagd worden. Maar het is toch een stap vooruit op het extremisme van M. BARTH's *Die Taufe, ein Sakrament?* (zie onze bespreking in *Bijdragen* 14, 1953, 91). P. Fransen

Peter SCHINDLER, *Alte Wahrheit neu gelebt,* Katholizismus in unserer Zeit, Regensburg, Friedrich Pustet, 1960, 11.5 x 19, 141 blz., kart. DM 4.80.

P. Schindler is een Deense bekeerling, die op het ogenblik werkt in het Vatikaan in de Academie die voor geleerden uit de Germaanse wereld logies en werkgelegenheid verschaft, het Campo Santo Teutonico. In 1957 vatte de uitgeverij Hirschsprung uit Kopenhagen het plan op drie boekjes uit te geven in dezelfde uitvoering, en alleen verschillend door de kleur van de band, over de Reformatie, het R. Katholicisme en het Jodendom. P.S. zou het deel verzorgen over het R. Katholicisme. Het kende zo'n succes, dat het nu in het Duits vertaald wordt. Dit werkje bestaat uit twee delen: de blijvende standpunten in de R.K. Kerk, en de eigen problemen van onze tijd. In het eerste deel krijgen wij een rustig, bescheiden en zeer vlot overzicht van het R.K. dogma. De theologie is in sommige punten iets ouderwets, dan weer werkelijk ruim en verrijkend. De rustige wijsheid van de auteur komt nog beter tot zijn recht in het tweede deel, waar enkele actuele problemen worden vermeld, en met veel zin voor evenwicht, maat en zelfs voor humor tot hun werkelijke proporties herleid. Zo de liturgische problemen, de romeinse Curie, de krisis in de predikatie, het priesterschap, het probleem van de religieuze ordes en congregaties, problemen uit de moraal en de ascese. Voor leken een zeer verdienstelijk werkje. P. Fransen

Mag. Dr. P. ANCIAUX, *Het sacrament der boetvaardigheid. Over geschiedenis, wezen en vorm van de kerkelijke boete.* Tielt/Den Haag, Lannoo, 1959², 13.5 x 20.5, 208 blz., ing. *f* 5.90, geb. *f* 7.90.

Na de franse uitgave (bespr. in *Bijdragen* 18, 1957, 316) en de eerste nederlandse druk behoeft dit boekje geen aanbeveling meer. De nederlandse bewerking bevat een eerste hoofdstuk over *Zonde en verlossing,* een zinvolle aanvulling. Registers aan het eind van het boek verhogen de bruikbaarheid van het geheel.

S. T.

Eberhard ZELLWEGER, *Beichte und Vergebung, Ueber das Persönliche in der evangelischen Kirche.* Basel, Verlag F. Reinhardt AG., 1959, 13 x 20, 156 blz., kart. Fr./DM 5.—, Leinen Fr./DM 7.80.

Na hetgeen van protestantse zijde over dit onderwerp is geschreven de laatste jaren betekent dit boekje een stap achteruit. Op basis van een teleurstellende uitleg van Mt. 16 en Jo. 20 wordt de Biecht als sacrament radicaal afgewezen. Wel kan het zich uitspreken tegenover een vertrouwensman de weg tot werkelijke vergeving ontsluiten. Maar dan moeten alle „menschliche Zutaten" verwijderd worden, met name de dwang tot biechten en de binding van de Biecht aan het ambt. Het werkje blijft overigens aan de oppervlakte en is voornamelijk op de praktijk gericht. S. T.

Riccardo LOMBARDI S.J., *Dreifach ist der Weg gewiesen,* Regensburg, Friedrich Pustet, 1960, 11.5 x 19, 196 blz., kart. DM 6.50.

Duitse vertaling van radiotoespraken van P. Lombardi, in 1957 te Rome uitgegeven onder de titel *Orientamenti fondamentali.* P. Lombardi doorloopt de voornaamste christelijke posities over het Universum (schepping en genade), de geschiedenis (Joden, Christus en de Kerk) en onze tijd (zonde, sociale vrede en wereldvrede) en toont hoe Jesus ons in alles de richting wijst voor een werkelijke oplossing. P. van Doornik

J. MICHEL, *La vie, la mort, les morts, (Bibliothèque Ecclesia,* 54), Paris, A. Fayard, 1959, 14.5 x 19.5, 174 blz., 750 frs.

Vrome gedachten rond de uitersten van de mens, echter zonder veel achtergrond. Moeilijk leesbaar, doordat het geheel in aforismen geschreven is. S. T.

Roger PILKINGTON, *World without End,* London, Macmillan & Co., 1960, 13.5 x 20.5, X + 165 blz., geb. 12/6.

Roger Pilkington is een bioloog en een genetist, die een tijdlang werkte in Cambridge. Zo hij eenvoudig genoeg is om zich met kinderboeken in te laten, dan gaat zijn aandacht toch eveneens naar de bij uitstek brandende problemen van de relaties tussen de wetenschappen enerzijds en de filosofie en het geloof anderzijds. In dit werk behandelt hij verscheidene geloofspunten uit het Christendom, die bij de hedendaagse wetenschapsbeoefenaars bezwaren opwekken, of althans onbehagen: schepping, evolutie, biologisch determinisme, het leven van Christus, de mirakelen, de verrijzenis, het lijden en de vrije wil. Hij is een gelovig christen, al zal het vloeiend anglikaanse dogma hem soms tot „demythologisaties" verleiden die voor een R.K. onaannemelijk zijn. Zijn theologische antwoorden blijven beperkt tot discrete suggesties en amper geschetste perspectieven. Hij laat de technische uitwerking er van over aan vaklui. Blijft het feit, dat dit met kinderlijke humor en heldere openheid geschreven boekje, dienst kan doen om de mentaliteit van vele leken beter te begrijpen, en om onze apologetica aan deze problematiek aan te passen. Hadden wij maar meer leken, die dergelijke werkjes schreven. P. Fransen

## MORAAL EN KERKELIJK RECHT

Walter KÜNNETH, *Moderne Wirtschaft - Christliche Existenz,* Eine Einführung in die Hauptprobleme einer christlichen Wirtschaftsethik, *(Theologie und Gemeinde,* 2. Heft), München, Claudius Verlag, 1960, 16.5 x 24, 82 blz., ing. DM 5.80.

De theologieprofessor uit Erlangen tracht in deze korte schets de grondproblemen van de moderne economie vanuit een christelijke ethiek te belichten. Hij wil zeer terecht én de economisten helpen bij het moreel beoordelen van hun economische beslissingen én bij de gelovigen meer zin voor medeverantwoordelijkheid wekken én tenslotte de theologen scherper bewust maken van hun plicht om de actuele problemen ernstig op te vatten. — Economie is tegelijk „gegevenheid" en opgave. Na een bondige analyse van de moderne economische structuur besluit K. dat het eigenlijke sociale probleem berust in een crisis van het vertrouwen omdat het diepste tekort van de industriële revolutie een miskennen der echte menselijkheid inhoudt: de mens zelf wordt slechts een deel van het productieproces en ook schijnbare humanisering, door b.v. het aanwenden der *human relations*-technieken, betekent volgens K. meestal enkel een meer geraffineerde inschakeling van de mens in de machine. Enkel vanuit een nieuw bezinnen op de ethische grondslagen der economie, vooral over de zin van de eigendom in heilsperspectief, kan men terug tot een authentieke christelijke houding komen en wordt „die moderne Wirtschaftsexistenz entdämonisiert" (p. 49). Vandaaruit zullen dan enige brandpunten als automatisering, medebeheer, staking, sociale voorzorg, vrijetijdsbesteding, enz. hun duiding vinden. Tot besluit volgen enkele beschouwingen over de houding der Kerk t.o.v. de „homo oeconomicus". Het verwondert wel een beetje dat K. nergens gewag maakt van de zeer uitgebreide leer der katholieke Kerk terzake. J. Kerkhofs

*Studia Gratiana,* Post octava Decreti Saecularia, vol. VI et VII, Curantibus Ios. FORCHIELLI et Alph. M. STICKLER, Sub auspiciis Instituti Iuridici Universitatis Studiorum Bonon., Bononiae, Institutum Gratianum, 1959, 18 x 25.5, 455 en 484 blz., ing. L 6.000 per deel.

Deze twee delen van de *Studia Gratiana* zijn van bijzonder grote waarde niet alleen voor de studie van het *Decretum,* maar ook voor de voorbereiding van een critische uitgave van Gratianus' werk. De huidige uitgave door Friedberg kan als critische uitgave niet worden beschouwd, daar hij maar 8 codices collationeerde. In het VIe deel dat uit twee lange studies bestaat, wordt eerst door Erich WILL uit Freiburg in Br. een volledige lijst en beschrijving gegeven van de bestaande wiegedrukken van het Decreet: het werk zou 44 maal gedrukt zijn geworden; de tweede studie, van Aldo ADVERSI, geeft de volledige cataloog van de verschillende uitgaven van het *Decretum* van 1501 tot 1955, jaartal van de derde anastatische druk van de uitgave Friedberg in het *Corpus Juris Canonici* door hem te Leipzig in 1879 uitgegeven. Het VIIe deel geeft 11 bizondere studies waarvan de meesten over manuscripten van het Decreet handelen. G. SCANO over die van de Biblioteca

Vaticana, G. Rabotti over die van de italiaanse bibliotheken, E. Eheim over de handschriften in Oostenrijk bewaard, J. Sydow over de handschriften van het Decreet bewaard in de bibliotheek van München en H. L. Pink over die van Cambridge University. Meer doctrinale studies, die dogmatici of moralisten zullen interesseren zijn die van K. Wojtyla, *Le traité de Penitentia de Gratien dans l'abrégé de Gdansk*, die in de originele tekst van Gratianus interpolaties van teksten uit het Romeins recht en uit theologische werken aangeeft. R. Palazzini bestudeert de „imputabilitas" in het *Decretum Gratiani* en bij diens voorgangers, en B. Biondi de juridische situatie van de slaaf in civiel recht en in het *Decretum*. Deze enkele aanduidingen volstaan, menen we, om het hoog wetenschappelijk belang van deze twee boekdelen naar waarde te kunnen schatten. J. Beyer

## LITURGIE

Gelase Ier, *Lettre contre les Lupercales*, et, *Dix-huit Messes du Sacramentaire Léonien*, Introduction, texte critique, traduction et notes par G. Pomarès, (*Sources chrétiennes*, 65), Paris, Editions du Cerf, 1959, 13.5 x 20.5, 274 blz., ing. 13.80 N.F.

De theologische studie van de Traditie schijnt een groeiende belangstelling te tonen voor liturgische teksten. Het kan daarom zijn nut hebben de auteur van bepaalde gebeden, in casu misformulieren, te identificeren om de historische achtergrond en de genesis van deze documenten te leren kennen. Van de ongemeen rijke inhoud van het *Sacramentarium leonianum* hadden we totnogtoe enkel een zekere aanwijzing van de auteur voor twee misteksten: paus Gelasius. Maar Dom Capelle, die in 1945 deze bewijzen had geleverd, uitte het vermoeden dat nog andere formulieren van dezelfde hand konden zijn, en wel in direct verband met de brief tegen de Lupercaliën. Deze studie — een doctoraatsthesis aan de theologische faculteit van Lyon — ondernomen op aanduiding en onder leiding van M. Chavasse, wordt in dit boek gepubliceerd. Meer dan de titel laat vermoeden is het niet alleen een tekstcritische uitgave van paus Gelasius' brief tegen de deelname van de christenen aan het heidense Lupercaliënfeest: met de fijne speurzin van een filologische en historische studie wijst Schr. bovendien achttien misformulieren aan, die zeker door Gelasius werden opgesteld. De hele sfeer van zijn pastorale bedrijvigheid, om zijn christenen van deze laatste heidense gebruiken af te houden, klinkt mee in deze gebedsteksten. Aan de acribie van filologen laten we het laatste woord voor mogelijke detailfouten. Liturgisten ontdekken met deze studie een nieuw veld van onderzoek: het ontstaan en de groei van kerkelijke gebeden op het einde van de vijfde eeuw, en nu hier en daar zonder hun verband met de Lupercaliën, in het *Missale romanum* verspreid. Aan de theologen blijft nu het grote werk om de diepere kern van geloofsbeleving in deze actualiteitsgebeden vrij te maken.

J. Vanneste

Theodor Schnitzler, *Eucharistie in der Geschichte. Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch zum Eucharistischen Kongress in München 1960*, Köln, Verl. J. P. Bachem, 1960², 11 x 19, 154 blz., DM 3.80.

In zeer eenvoudige, meditatieve stijl wordt in een eerste deel de ontwikkeling van de viering van de H. Mis beschreven. Een tweede deel handelt over de verering der Eucharistie in de loop der eeuwen, waarbij vroegere vormen van eucharistische vroomheid de haar toekomende waardering ontvangen. Een derde deel vertelt ons van de kracht, die de Kerk in de moeilijkste momenten van haar bestaan steeds weer putte uit dit sacrament. In een aanhangsel spreekt p. R. von Moreau S.J. over geschiedenis en zin der internationale eucharistische congressen. Het boekje is voor een groot publiek bedoeld, en als zodanig lijkt het ons bijzonder goed geslaagd. De soliede wetenschappelijke achtergrond, de levendige stijl en vooral de oprechte vroomheid, die uit de beschouwingen spreekt, zullen ongetwijfeld velen tot beter begrip en meer verantwoorde beleving van het eucharistisch mysterie brengen. Daarin bezit dit pretentieloze boekje een waarde, die ook na het Eucharistisch Congres blijft (en die de moeite van een vertaling lonend maakt?). S. T.

## KERKGESCHIEDENIS

F.-X. Seppelt, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, Band V: *Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung von Paul III. bis zur Französischen Revolution*, Neu bearbeitet von Georg Schwaiger, München, Kösel Verlag, 1959, 14.5 x 22.5, 571 blz., DM 36.—.

Het vijfde deel van Seppelt's magistrale Geschichte der Päpste begint als de storm der

16e eeuwse protestantse reformatie zich reeds in volle kracht ontwikkeld heeft, met het pontificaat van Paulus III in 1534, de paus onder wiens bestuur de eerste tekenen van de katholieke reform in Rome zelf beginnen te verschijnen. Maar het duurde nog lange tijd voordat de pausen in staat waren vele remmende tradities van de grote renaissance-periode van zich af te schudden. Het begin en het einde van het Concilie van Trente geeft tevens zo ongeveer de tijd van dit proces aan. Op de grondslagen van de belangrijkste daad der katholieke reform, dit Concilie, kon definitief vanaf de H. Pius V het vernieuwingswerk aangepakt worden. Voortschrijdende centralisatie rond een gezuiverd pausdom vormt het hoofdkenmerk van de tendens. Maar de tijd van de dertigjarige oorlog, de periode van het vorstelijk absolutisme, de Verlichting van de 18e eeuw, het zijn de grote uitwendige gebeurtenissen waartegenover dit innerlijk versterkte pausdom in de periode die dit deel bestrijkt stelling moest nemen. Daarbij kwamen dan het Jansenisme, het Gallicanisme, het Febronianisme, de ritenstrijd, de genadestrijd en zovele andere zware beproevingen. Dit alles heeft als resultaat een steeds groeiende neergang van het pauselijk aanzien en van zijn reële macht. De opheffing van de Jezuietenorde en de vergeefse reis van Pius VI naar het Wenen van Keizer Jozef II vormen daarvan wel het meest spectaculaire bewijs. Zonder pathos en met zekere hand schildert Seppelt deze lijdensweg der pausen tot aan de ineenstorting van de oude orde in de franse Revolutie. Dit deel is wederom, zoals het voorgaande, zorgvuldig bewerkt door Seppelt's leerling, G. Schwaiger. En met dit deel sluit de Geschichte der Päpste voorlopig af. Seppelt zelf is niet meer toegekomen aan de laatste band. Zijn leerling heeft de verzorging daarvan op zich genomen, wat in dit geval ook het schrijven van de hele tekst inhoudt. J. R.

Joseph LENZENWEGER, *Sancta Maria De Anima*, Erste und zweite Gründung, herausgegeben im Auftrag der Anima, Wien, Herder, 1959, 21 x 23, 200 + 22 Bildseiten, Lwd. S 120.—, DM/Zw.frs. 20.—.

Iedere nederlandse Rome-reiziger bezoekt, als hem daartoe tenminste de tijd geboden wordt, het duitse priestercollege Sancta Maria de Anima in de nabijheid van de Piazza Navona. In de kerk behorend tot het college zal hij dan graag enige ogenblikken vertoeven bij het heerlijke praalgraf van de nederlandse Paus Adrianus VI. Weinigen van die bezoekers zullen vermoeden, dat zij daarbij eigenlijk een stukje nederlandse bodem betreden. Want deze stichting dankt haar oorsprong aan nederlandse weldadigheid. In het Heilig jaar 1350 namelijk kochten Johannes Peters en zijn vrouw Katharina uit Dordrecht in de nabijheid van de Piazza Navona enkele huizen, die zij omvormden tot oratorium en pelgrimshuis voor de leden van de Natio Alemanorum. En ook in het verloop der tijden hield hun familie de stichting in ere. Dietrich van Nieheim, geb. te Paderborn en pauselijk schrijver, in zijn laatste levensjaren Kanunnik te Maastricht werd na de stichters de grootste weldoener. De tegenwoordige renaissance-kerk werd gebouwd door Burchard van Straatsburg, de beroemde ceremoniemeester van Alexander VI. Toen het duitse rijk tengevolge van de napoleontische oorlogen ineenstortte, nam Keizer Franz Josef van Oostenrijk het beschermheerschap van de Anima op zich. Deze verkreeg van Pius IX de bevestiging van de stichting, waarbij in 1859 een priestercollege voor de duitse geestelijkheid werd opgericht. De band met Nederland bleef bewaard doordat vele nederlandse priesters die te Rome studeerden in dat convict een welkom onderdak vonden, o.a. wijlen Kard. de Jong en onze huidige Kardinaal Bernard Alfrink. Ter herdenking van het honderdjarig bestaan van De Anima als convict, heeft S. in opdracht van de stichting uit de onuitgegeven bronnen een boeiende geschiedenis samengesteld, die hij met een 22-tal fraaie foto's opluisterde. Aan het eind van het werk vindt men een volledige lijst van de priesters die vanaf 1859 het convict bewoonden en een uitvoerige verwijzing naar de bronnen. P. Grootens

Erika UNGER-DREILING, *Josafat*, Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen, Wien, Herder Verlag, 1960, 12.5 x 20, 424 blz., geb. S 98.—.

Tussen de jaren 1952 en 1956 hebben de Basilianen van Rome de bronnen uitgegeven die betrekking hebben op het leven, de activiteit en de marteldood van Josafat Kunzevyez, rond 1580 in West-Oekraïne geboren en in 1617 tot aartsbisschop benoemd van Polotsk in Wit-Rusland. Hij was tot op de dag van zijn marteldood in 1623 de grote apostel van wat men genoemd heeft „de Unie van Brest". Hij viel als slachtoffer van de eenheid, van de wederzijdse haat tussen latijnse Polen en orthodoxe Russen, van de ijverzucht der prinsen, de politiek van de Mohamedanen, die altijd een verdeelde Christenheid hebben betracht. Mevrouw Erika Unger-Dreiling heeft, nu het verlangen naar eenheid zo machtig gegroeid is onder de invloed van Johannes XXIII, dit leven van een heilige monnik en een onverdroten voorstander van de eenheid in Ruthenië voor onze tijd willen bekend maken. Zij heeft hiervoor een eigen methode gevolgd: stijl en bouw van het verhaal werden helemaal

uitgewerkt naar de canons van een oud-slavisch heiligenverhaal, waarin geschiedenis en legende, nuchtere feiten en mirakels door elkaar voorkomen in een stijl helemaal doordrongen van reminiscenties uit de Schrift. Wij betwijfelen, of dit nu precies de wijze is om de Westerlingen dichter bij het Oosten te brengen. Wij zijn niet genoeg competent ten slotte om te oordelen of deze eigen literaire creatie niet al te artificieel is. Zij lijkt het ons althans. Maar wij kunnen de bedoelingen van de schrijfster, die zich in alle geval geen moeite heeft gespaard, enkel loven. **P. van Doornik**

## PROTESTANTICA

Einar MOLLAND, *Christendom*, The Christian Churches, Their Doctrines, Constitutional Forms and Ways of Worship, London, A. R. Mowbray, 1959, 14.5 x 22.5, XIV + 418 blz., geb. 35/—.

Dr. E. Molland is professor in de kerkgeschiedenis te Oslo. Een regelmatige bezoeker van Engeland, is hij tevens doctor h.c. van Durham University, waar hij veel relaties heeft. Hij studeerde ook in Parijs en Berlijn. Deze encyclopedische studie over de christelijke kerken verscheen reeds in 1953 in het Noors. Hij herschreef het in het Engels met de hulp van zijn vriend, Prof. Dr. H. E. W. TURNER van Durham. In zijn *Voorwoord* laat hij opmerken, dat hij vooral twee hoofdstukken heeft bijgewerkt en aangevuld, dat over het Lutheranisme en dat over het R.K., op aanraden trouwens van zijn Noorse recensenten. In de algemene *Inleiding* bepaalt hij het voorwerp en de methode van zijn studie. Zijn werk wil hij ondergebracht zien bij de *Konfessionskunde*, doch met uitsluiting van een dogmatisch-kritisch standpunt. Hij wil enkel een zakelijk-historische beschrijving geven van de vier hoofdelementen, die een christelijke kerk bepalen: hare leer, hare kerkorde en hare belijdenisschriften, haar eigen vroomheid en ethos, en andere meer typische kenmerken, die ze verder van de overige helpen te onderscheiden. Hij heeft in dit werk al de kerkgemeenschappen ondergebracht, die enigszins met het Christendom iets te maken hebben, niet alleen de grote wereldkerken, maar ook de vrijkerken, de sekten — hij vermijdt het woord — tot die groeperingen toe, die slechts een verre verwantschap met het Christendom vertonen, de Unitariërs, de Christian Science, de Getuigen van Jehovah en de Mormonen.

Hij gaat er groot op, dat hij zich speciaal heeft ingespannen om zo objectief en begrijpend mogelijk te zijn. Voor ons was de beste controle te lezen, wat hij geschreven heeft over de R.K. Kerk. Men moet bekennen, dat voor een lutheraan, die groot gebracht is in een land, waar praktisch geen r.k. zijn, dit hoofdstuk zeer verdienstelijk is. Het blijft vanzelfsprekend een verslag door een buitenstaander opgesteld. Men kan geen godsdienst objectief weergeven, tenzij van binnen uit. Dit is puur gezond verstand. Blijft het feit, dat hij opvallend goed op de hoogte is van de gewone theologie, zonder altijd goed te kunnen onderscheiden wat bij de leer van een bepaalde school hoort, en wat algemene katholieke leer is. Maar hij heeft zich werkelijk de moeite gegeven om het r.k. geloofsleven met eigen ogen van dichtbij, in kerken en kloosters, in bedevaartplaatsen en heiligdommen te volgen. Hij heeft vooral een zeer juist inzicht in de veelzijdigheid van het r.k. leven, wat de meeste protestanten die zich nog te veel tevreden stellen met de in hun middens gangbare en verspreide vooroordelen uit eeuwen controverse, dikwijls ontsnapt. Het blijft een beeld, waar de eigenlijke ziel aan ontbreekt, maar toch zeker niet zonder een grote welwillendheid en een uitgebreide informatie uitgetekend. Trouwens het hele werk behoort tot het beste van wat tegenwoordig in dit genre werd geschreven, en iedereen weet, hoe dergelijke werken heden uitgevers en lezers aantrekken. Typisch is de uitgebreide nota, die Prof. Turner op blz. 61 voor de anglikaanse lezers heeft bijgevoegd. Hij tracht met betrekking tot het probleem van de geldigheid van de Anglikaanse Wijdingen het standpunt van de Church of England kort samen te vatten. In het hoofdstuk over de Anglikaanse Kerk heeft dezelfde auteur enkele preciseringen en wat bibliografie aan de tekst van E. M. toegevoegd. P. Fransen

Prof. Dr. Karl KUPISCH, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, 1871-1945, (Quellensammlung zur Kulturgeschichte,* 14), Göttingen, Musterschmidt-Verlag, 15 x 21.5, 310 blz., ing. DM 22.80.

Geschiedenis wil Prof. Dr. K. Kupisch niet schrijven, maar de vele vragen, waarvoor zich de evangelische kerken in deze laatste eeuw gesteld zagen, uit eigentijdse documenten laten erkennen. Hij vangt aan met de ontwikkeling in de grootste protestantse staat Brandenburg-Pruisen. Hier stelt zich voor het eerst onder Bismarck en Falk de vraag naar de scheiding tussen kerk en staat en het sociale probleem (de „innere Mission" van Wichern, de arbeiderspartij van A. Stoecker, en de politieke strijd van Fr. Naumann). Op pastoraal gebied ontwikkelt zich een piëtistisch georiënteerde missiearbeid in de grootsteden, die bij het amerikaanse evangelisme haar oorsprong vond, en hare beste uitdrukking

in de evangelische jeugdarbeid (YMCA) en de bijbelkringen. Hieruit ontstond de zo vruchtbare activiteit van de Deutsche Christliche Studenten Verein. Op het gebied van de theologie ontmoeten wij de laatste uitlopers van het Duitse liberalisme bij Ritschl en A. Harnack, die tevens de basis legden voor een positieve studie van de geschiedenis van de theologie. In woord en wederwoord lezen wij teksten van Troeltsch, Fr. Overbeck, M. Kähler en A. Schlatter. Na het einde van de wereldoorlog zoeken de vele Landskerken een eigen Kerkorde, waarbij de kerk een grotere autonomie verovert tegenover de staat, en tevens een ruimere plaats voorbereidt voor de leken. In een eerste poging tot vereniging van de verscheidene Landskerken ontstaat de Deutscher Evangelischer Kirchenbund, die zijn uitdrukking vindt in driejaarlijkse Kirchentage. In dezelfde tijd komt de oecumenische beweging op met A. Deissmann als baanbreker en de internationale missiebeweging (IMC). Op het theologisch vlak zien wij met K. Holl de Luther-renaissance doorbreken, met K. Barth de dialektische theologie en met R. Bultmann de formgeschichtliche exegese, waarbij ook nog A. Tillich, K. Heim en O. Dibelius aan het woord komen. Onder het nationaal-socialisme ontstaat een nieuwe poging om een kerkelijke eenheid te vestigen van alle Landskerken, die echter schipbreuk lijdt wegens de werking van de Deutsche Christenen. Hieruit ontstond de strijd om de ware „Evangelische Kirche Deutschlands", die in de Verklaring van Barmen en de werking van de Belijdende Kerk tot uiting kwam. — Het hoeft niet gezegd, dat deze kollektie dokumenten, die meestal uitvoerig geciteerd worden, een uiterst handig arbeidsinstrument vormen voor de studie van de kerkgeschiedenis in deze laatste eeuw. P. Fransen

Paul L. Maier, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ,* A Study of Schwenckfeldian Theology at its Core, *(Van Gorcum's Theologische Bibliotheek,* XXXIII), Assen, van Gorcum, 1959, 15 x 23, 115 blz., ing. *f* 10.50.

Caspar Schwenckfeld, uit Ossig in Silesië (1489-1563), verliet tamelijk vroeg de lutherse leer om met zijn vriend Valentijn Crautwald een eigen „silesische theologie" te stichten. Hij slaagde er niet in om deze beweging tot een eigen kerkgemeenschap te laten uitgroeien. Zo bleef hij binnen het grensland van de sekte, en wordt daarom door de klassieke lutheranen bij de „Schwärmer" gerekend. Sektariër heeft hij nooit willen zijn, en is het eigenlijk ook nooit geweest. Uit reactie tegen het „libertinisme" van het gewone volk, waarvan hij de oorzaak bij de „sola-fide-leer" van Luther terugbracht, werkte hij een soort „via media" uit, zowel tussen het Lutheranisme en het R. Katholicisme, als tussen de Lutheranen en de Zwitsers. De eerste aanleiding voor zijn afscheuring werd de leer over de Eucharistie. De grondvisie van zijn theologisch systeem is vooral christologisch. Dit verdedigt in alle geval Paul L. Maier, al wordt hij niet door iedereen hierin gevolgd.

C. S. heeft heel wat geschreven, al was hij geen speculatieve geest. Zijn aandacht gaat vooral uit naar de christelijke zedenleer, en daarom mag hij ook beschouwd worden als een der voorlopers van het Piëtisme. Dogmatisch gezien wordt zijn theologie bepaald door zijn Christologie. Deze staat dicht bij een crypto-docetisme, en wordt soms van uit een ander standpunt vergeleken met het Eutychianisme. Persoonlijk heeft hij echter deze twee ketterse opvattingen veroordeeld, en trachtte hij er zoveel mogelijk aan te ontsnappen, wat hem maar half gelukt is. De grondfout van zijn theologie zou men kunnen zien in een verkapt manicheïsme, nl. in een absolute scheiding tussen het goddelijke en het schepsellijke, het geestelijk en het lichamelijke. Deze scheiding past hij consequent toe op al de aspecten van het christelijke dogma, de sacramentenleer, het Woord Gods en de Eucharistie. Deze stramme distinctie werkt zich natuurlijk onheilvol uit binnen de Christologie en de Verlossingsleer. Daarom heeft hij zich vooral op dit punt moeten verdedigen. Hij beroept zich graag op de Griekse Vaders, vooral op de Alexandrijnen en op Cyrillus. In het Westen kent hij Hilarius en Ambrosius, en vindt hij heel wat inspiratie bij Tauler. Wij kunnen onmogelijk alle consequenties nagaan van dit foutieve apriori in de Incarnatie, de Mariologie en de Soteriologie. Wij bewonderen echter de helderheid, waarmede P.L.M. zijn thesis ontvouwt en verdedigt. Het betekent een belangrijke bijdrage tot de studie van de theologie in de Reformatie uit de XVIde eeuw. P. Fransen

F. W. Kantzenbach, *Die Erlanger Theologie,* Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät, 1743-1877, mit 8 Abbildungen, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1960, 17 x 23.5, 264 blz., geb. DM 22.—.

Het heeft een hele tijd geduurd, vooraleer de plannen voor een universiteit in het markgraafschap Ansbach-Bayreuth uitgevoerd konden worden. Op 4 november 1743 werd deze dan ingewijd, en wel te Erlangen. Volgens de stichtingsoorkonde moeten de professoren in de theologie zich verplichten, de H. Schrift en de Lutherse Belijdenisschriften te verdedigen. Dit heeft de kleine universiteit in de volgende eeuwen niet aan de invloed kunnen ont-

trekken van de sterk wisselende stromingen van de theologie in Duitsland, waarbij de Lutherse Belijdenissen sterk op de achtergrond kwamen te staan. Met Huth staan wij immers nog in een gematigde lutherse Orthodoxie, doch reeds laat de Aufklärung haar eerste invloed merken. G. Fr. Seiler en W. Fr. Hufnagels brengen het rationalisme volop in zwang. Met Engelhardt en Wimer begint onder de invloed van het *Réveil* in de stad en in het Frankenland, een nieuwe ontwikkeling, die ten slotte met Harless, Höfling en vooral von Hofmann de theologische fakulteit beroemd zou maken door een alom bekende en duidelijk luthers georiënteerde „Erlanger Theologie". — Als geschiedschrijving valt het werk tamelijk droog en nuchter uit. Men krijgt een korte biografie van de meeste professoren en docenten, eventueel een kijk op de politieke of religieuze verhoudingen, maar vooral in zover deze hun invloed hebben uitgeoefend op de benoemingen. De voornaamste kentrekken van een theologisch systeem worden aangegeven, soms met een typerend uittreksel verduidelijkt. Het werk staat nog erg dicht bij het kroniek-genre. De opsteller heeft ook niet meer bedoeld. Wij werden vooral getroffen door de vele gelijkenispunten tussen de theologische geest en methode van J. B. Moehler te Tübingen en zijn lutherse tijdgenoot in Erlangen, J. von Hofmann, wat nog eens wijst op het feit, hoe sommige ideeën „in de lucht zitten".

P. Fransen

Dr. A. F. Carrillo de Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty*, Geneva, The World Council of Churches, Publications Office, 1959, 16.5 x 24.5, 95 blz., ing.

"This present study tries to investigate only one Roman catholic tendency concerning religious liberty: that which considers freedom of religion as essential linked with the Christian and evangelical spirit" (p. 3). Van deze stroming, welke door verscheidene publicaties van vooraanstaande theologen als M. Pribilla, Y. Congar, A. Léonard, A. Hartmann, J. Lecler, J. C. Murray, e.a. en een filosoof als J. Maritain vertegenwoordigd wordt, geeft dit boekje een even objectieve als sympathieke schets. Achtereenvolgens behandelt de auteur de positie van deze auteurs tegenover de 'thesis-hypothesis'-leer, de aangehaalde argumenten ten voordele van de godsdienstvrijheid en de verdraagzaamheid, hun plaats in de traditie, het wezen en de grenzen van deze vrijheid. Het laatste hoofdstuk brengt een korte vergelijking tussen deze katholieke positie en de officiële uitspraken van de protestantse oecumenische beweging. Deze studie wil enkel een objectief en volledig beeld tekenen van *één* strekking in de moderne katholieke theologie van de godsdienstvrijheid en de verdraagzaamheid, zonder te polemizeren of te kritizeren. Een vollediger *Gesamtbild* van deze stroming dan deze protestantse publicatie kennen we niet. We menen dan ook dat ze niemand die deze actuele kwestie bestudeert, mag ontgaan. Deze studie verscheen reeds gedeeltelijk in *The Ecumenical Review*.

J. Vercruysse

Stephen Neill, *Men of Unity, (SCM Paperbacks*, 1), London, SCM Press, 1960, 12 x 18.5, 192 blz., pocketeditie 5/-.

De titel van dit boek lijkt ons wel enigszins misleidend. Biografische gegevens blijven schaars en occasioneel. Het werk heeft meer van een korte gevulgariseerde geschiedenis van de oecumenische beweging, waarvan de voornaamste momenten verbonden worden met een persoon, die op dat ogenblik een beslissende invloed heeft uitgeoefend, of bijzonder typerend lijkt voor dat stadium in de evolutie van de beweging. S. N. is lid van de WCoC, de IMC, en was zelf jaren lang missionaris in Zuid-India. Samen met Ruth Rouse gaf hij het bekende standaardwerk uit *A History of the Ecumenical Movement*. Daarom zijn de beschouwingen die hij wijdt aan de problemen in Azië en Africa interessanter dan de andere. Met waardering vermelden wij dat Z.H. Paus Johannes XXIII voorgesteld wordt als de „typerende persoon" bij de behandeling van de oecumenische beweging binnen de R.K. Kerk. Ten slotte vinden wij nog heel wat „inside information" over de oecumenische arbeid, die niet zonder belang is. Langs de andere kant staat bishop Neill eerder bekend als „evangelical", zodat hij niet altijd oog heeft voor de beslissende posities op het gebied van „Geloof en Kerkorde".

P. Fransen

O. Cullmann, *Catholiques et Protestants*, Un projet de solidarité chrétienne, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 12 x 19, 70 blz.

— *Rooms-Katholieken en Protestanten*, Een voorstel tot verwezenlijking van Christelijke solidariteit, Nijkerk, C. F. Callenbach N.V., 12 x 20, 63 blz., geb. *f* 2.90.

De serene persoon en sterke bijbelse denkkracht van prof. Cullmann heeft grote betekenis voor de interkonfessionele controverse. Scherp en juist geeft hij in dit boekje — vertalingen van het duitse origineel — de kern van het konfessioneel verschil aan: de verbinding van de Kerk met het geloof in Christus. De konfessionele gespletenheid is niet op een lijn te stellen met de spanningen in de oerchristelijke tijd. Kerkeenheid is eis van het

N. Testament. Waar de Kerkeenheid voorlopig niet te verwezenlijken is, dient toenadering gezocht te worden in christelijk-broederlijke solidariteit, zonder slot van discussie af te wachten. Middel: jaarlijkse collecte voor minvermogenden in andere konfessie, zoals Paulus in heidengemeenten organiseerde. Uitstekende nederlandse uitgave; hoofdjes verhogen leesbaarheid. W. Boelens

Ronald WALLS, *The One True Kirk*, London, Burns and Oates, 1960, 14.5 x 22.5, 156 blz., geb. 15/-.

Ronald Walls is een R.K. bekeerling uit de Presbyteriaanse Kerk van Schotland. Hij was dominee in de Highlands. Na één jaar trad hij met zijn vrouw en kinderen in de R.K. Kerk. Er zijn twee soorten bekeerlingen: zij die zich met meer of minder ressentiment keren tegen hun vroegere geloofsgenoten, en zij die met vreugde en troost denken aan hun eerste geloof en het Katholicisme ervaren als een vervulling van het beste van wat zij vroeger hebben nagestreefd. Alleen de laatsten zijn ook menselijk gesproken volledig gaaf gebleven. Bij de anderen is er altijd gevaar, dat minder zuivere elementen in hun bekering aanwezig zijn. Het simpele boekje van R. W. is een pareltje van bescheidenheid en discretie, vol met hartelijke herinneringen aan zijn pastorale activiteit als protestantse dominee. Daarom ook oecumenisch van belang. Het laat ons toe een blik te werpen op het toegewijde leven van vele herders in de kerken uit de Hervorming, en ook op de zware problemen, waarvoor dezen zich geplaatst zien. De hoofdmoeilijkheid, die dan ook de definitieve stoot gaf aan de bekering, was het gemis aan zekerheid en gezag in een godsdienst, die in wezen een geopenbaarde, en dus goddelijke godsdienst is. Treffend is ook, hoe God de mensen beïnvloeden kan langs de toevallige kontakten en vriendschappen, die een man ontmoet op zijn levensweg. Het is iets als een nuchtere Schotse heruitgave van het *Alles is liefde* van Pieter van de Meer de Walcheren. P. Fransen

Friedrich GOGARTEN, *Der Schatz in irdenen Gefässen*, Predigten, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1960, 15 x 22.5, 363 blz., geb. DM 24.—.

Men kent de zeer verspreide foto van K. Barth, E. Thurneysen en Fr. Gogarten uit 1922 in de „Sturm und Drang" periode van deze drie theologen, wanneer zij, na de verschijning van de befaamde *Römerbrief* samenwerkten in *Zwischen den Zeiten*. Over deze samenwerking en de eigen verschillen van Gogarten tegenover Barth moet men absoluut de briefwisseling lezen van Barth met Thurneysen, uitgegeven in het eerste deel van het *Festschrift* aan deze laatste gewijd: *Gottesdienst-Menschendienst*, Zollikon, 1958. Onder de invloed van Griselbach en Heidegger zou Gogarten een eigen dialektische theologie uitwerken, parallel met Barth, maar meer uitgesproken luthers van oriëntatie. Het eigene van deze drie theologen, die speculatief toch zo scherp dachten en schreven, blijft hun diepe pastorale bekommernis. Gogarten was van 1917 tot 1935 dorpspfarrer in Thuringen, vooraleer hij docent werd in Jena, en professor in Breslau en Göttingen. In deze uitgave werden verschillende preken opgenomen uit de tijd tussen 1938 en 1954, waarin de nu geëmeriteerde professor het beste van zijn theologische inzichten in zeer religieuze en concrete taal aan de gewone gelovigen voorlegde. Men vindt er vooral de grote thema's van zijn theologie, de verhouding tussen geloof en rechtvaardiging, de Persoon van Christus, en de eigen nadruk op wat iemand noemde de absolute „Weltlichkeit der Welt", waarin de Lutheraan meer tot uiting komt. P. Fransen

Hermann CASELMANN, *Zwischen Glaube und Zweifel*, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1960, 11.5 x 20.5, 78 blz., ing. DM 3.80.

Zeer vlot en helder geschreven boekje voor leken over de lutherse godsdienst met korte dogmatische beschouwingen en antwoorden op de moeilijkheden van deze tijd. Men ontmoet er de vragen die ook door onze leken geopperd worden, wat een bewijs is voor het feit dat de religieuze problematiek grotendeels over dezelfde banen gaat: het geloof, de unieke plaats van het Christendom, de Voorzienigheid, de voornaamste principes van de christelijke moraal, en de beleving van het Avondmaal. Deze vragen worden natuurlijk niet in dezelfde bewoordingen gesteld als bij ons. Interessant om de lutherse geloofshouding te bestuderen, zoals deze aan de leken wordt voorgehouden. P. Fransen

## WIJSBEGEERTE

Frederick COPLESTON S.J., *A History of Philosophy*, VI, *Wolff to Kant*, (*Bellarmine Series*, XVII), London, Burns and Oates, 1960, 14.5 x 22.5 X + 509 blz., geb. 35/-.

In 1946 begon P. Copleston met de publikatie van zijn *History of Philosophy*: in dat jaar verscheen het eerste volume ervan: *Greece and Rome*, dat reeds in 1947 een herziene

herdruk kende. In 1950 verscheen als tweede volume: *Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus,* in 1952 gevolgd door het derde volume: *Ockham to Suarez.* Dan heeft de auteur zes jaar gewacht vooraleer de geschiedenis van het klassieke rationalisme en britse empirisme te publiceren: pas in 1958 verscheen het vierde volume: *Descartes to Leibniz,* op de voet gevolgd door het vijfde: *Hobbes to Hume,* dat verscheen in 1959.

In het zesde volume nu, verschenen in het voorjaar 1960, behandelt P. Copleston in een eerste deel (de eerste honderd bladzijden) *The French Enlightenment,* in een tweede (een vijftig blz. lang) *The German Enlightenment,* en in een derde (zowat dertig blz. lang) wat hij noemt: *The rise of the philosophy of History.* De hoofdschotel van dit zesde volume is echter het vierde deel (van blz. 180 tot 392) dat uitsluitend aan Kant gewijd is, en wellicht de beste algemene inleiding geeft op de persoon en de leer van Kant die ooit geschreven werd. In een laatste hoofdstuk van een kleine vijftig blz. geeft P. Copleston een overzicht over: het kontinentale rationalisme en het britse empirisme, de periode der verlichting, de opkomst van de Philosophy of History, en tenslotte Kant. Dit laatste hoofdstuk is m.a.w. een synthese van het vierde, vijfde en zesde volume van P. Copleston's *History of Philosophy.*

Men zal wel niet overdrijven, wanneer men deze *History* rangschikt onder de meest waardevolle geschiedenissen der filosofie die ooit geschreven werden. Ze behoort niet tot het genre Ueberweg en nog minder gelijkenis heeft ze met Windelband's *Geschichte der Philosophie.* Maar voor al wie een eerste degelijk kontakt verlangt te nemen met de geschiedenis van de filosofie, en voor elke professor in deze branche die zoekt naar een eerste lessenschema, is het veruit de nuttigste geschiedenis van de filosofie die ik ken. Daarenboven is de bibliografie, vooral voor het angelsaksisch publiek, zeer rijk en zeer goed gekozen. Op dit domein beoogt P. Copleston echter niet de volledigheid, maar alles wat waardevol is geeft hij aan over de algemene geschiedenis van de filosofie, de verschillende perioden en stromingen en de verschillende auteurs. In het laatste, zesde, volume b.v. beslaat de bibliografie juist dertig bladzijden; ze is, zoals in de vorige volumes, gerangschikt volgens de hoofdstukken en de auteurs. Wat vooral te appreciëren valt bij P. Copleston is zijn rustige, pretentieloze en toch rake en akkurate wijze om de essentie der gedachten van elk filosoof bloot te leggen. Hij heeft absoluut niet het gebrek van de meeste (vooral franse) geschiedenisboeken der filosofie, waarin meer interpretatie dan informatie gegeven wordt. Waarmee dan weer niet gezegd wil zijn dat P. Copleston kritiekloos staat tegenover de behandelde auteurs; maar hij zorgt er nauwgezet voor dat zijn stellingname ondubbelzinnig onderscheidbaar blijft van de gedachten van de behandelde schrijver. Vooral zijn uiteenzetting over Kant lijkt mij een meesterwerk van wat een geschiedenis der filosofie moet zijn: een eerste, rijkgestoffeerde en toch niet overladen, krachtig gestruktureerde en toch niet „hineininterpretierte" inleiding waar verdere detailstudie veilig op bouwen kan.

Met dit zesde deel nu is P. Copleston trouwens gekomen tot de periode die tot zijn bijzondere kompetentie behoort: de negentiende en de twintigste eeuw. We mogen dus verwachten dat de reeds zo grote waarde van de eerste zes volumes van zijn *History of Philosophy* door de nog volgende zal overtroffen worden. Zijn werk zal dan mogen gerekend worden bij de beste grote geschiedenissen der filosofie, en zal ongetwijfeld mogen aangezien worden als het meest bruikbare.

M. Huybens

B. L. Hijmans Jr., ΑΣΚΗΣΙΣ, Notes on Epictetus' educational system, (*Wijsgerige teksten en studies,* 2), Assen, van Gorcum en Co., 1959, 15.5 x 23.5, 109 blz., geb. *f* 12.50.

Na een eerste hoofdstuk over Epictetus' persoon en doel, volgt een tweede over de opvatting van E. omtrent opvoeding. De askèsis en haar eigenschappen worden omschreven in het derde hoofdstuk, terwijl het vierde handelt over de relatie met de leerlingen. Men heeft bij dit degelijke werk goed rekening te houden met de ondertitel. Wij krijgen hier geen synthese, geen kritische beoordeling na uiteenzetting van Epictetus' leer, geen literair werk dat het materiaal verre transcendeert, zoals b.v. een Festugière schreef over Epikouros (hier geciteerd in engelse vertaling), neen, het zijn alleen „notes". Dit meer „objectieve" karakter en de aard van de overige werken in deze serie doet wel de vraag opkomen, of het niet beter zou zijn geweest, zeker voor de angelsaksische wereld, alle griekse teksten te vertalen en anderzijds bij de engelse vertalingen toch minstens in een noot het oorspronkelijke grieks weer te geven. Dit zou ongetwijfeld de waarde van het werk nog verhoogd hebben.

J. H. Nota

Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger,* (Sammlung *Horizonte,* 6), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 17.5 x 23.5, 519 blz., geb. 36.- Zw.frs.

Dit lijvig werk met zijn driehonderd, niet zeer systematische en soms retorisch klinkende

hoofdstukjes, zal het de haastige en op nauwkeurigheid ingestelde lezer niet altijd gemakkelijk maken. Het „noodlot der metafysiek" beweegt zich echter terecht op 'horizonten', en gebruikt daartoe voornamelijk een historico-theoretische methode. Het grote, inspirerende inzicht van het boek vertrekt uit de 'zijnsvergetelheid', die sedert jaren door M. Heidegger als de kanker van het moderne denken wordt aan de kaak gesteld. De menselijke geest in het avondland is aan het eigenlijke Zijn ontvallen, hij is afgedwaald, en verzandt in het oppervlakkig rijk der zijnden. Na een eerste vergelijking van Heidegger en Thomas toont Siewerth hoe de zijnsvergetelheid geleidelijk aan de wijsbegeerte heeft overwoekerd. De echte zijnstoewending van de Aquiner ontaardt in de univociteit van het Zijn bij Duns Scotus, in het pantheïserend mysticisme van Eckart, later in de 'docta ignorantia' van de Cusaner. Langs Suàrez vooral wordt het Zijn meer en meer gelogificeerd, en loopt dan bij Leibniz, Kant en ten slotte Hegel vast in de transcendentale contradictie. Ook bij neoscholastische denkers zoals Rosmini, Maréchal, C. Nink en J. Lotz, en in de gnostische dialectiek van de grote theoloog K. Barth kan men de symptomen van de aderverkalking van het zijnsbesef duidelijk vervolgen. In een derde deel laat S. het tot een boeiende dialoog komen tussen H. en Th., in de vraag naar God. — Ontegensprekelijk een magnifieke en geslaagde poging om het historicisme zelf van H. in een vruchtbare historische perspectief te krijgen. De vraag blijft evenwel of het geniale van de visie het volstrekt noodzakelijk maakte om de gang van zaken zozeer te simplificeren, dat onder anderen een historico-theoretisch wijsgeer als Maréchal, die juist de dynamische ontwikkeling van het Westers denken met grote scherpzinnigheid heeft uiteengezet, aan de „noodlottige ontwerkelijking van het Zijn in het louter begrippelijke" zou moeten meewerken! A. Poncelet

Saint THOMAS AQUINAS, *Treatise on separate substances*, Translated from a newly-established Latin text based on 12 mediaeval manuscripts, with introduction and notes by Rev. Francis J. LESCOE, West Hartford (Conn.), St. Joseph College, [1960], 15 x 23, X + 138 blz., ing. $ 2.00.

De lange titel van dit boek maakt een bespreking bijna overbodig. Het geeft een zeer nauwkeurige engelse vertaling van het bekende werkje van Thomas *de substantiis separatis*. Bovendien diende als basis voor de vertaling een latijnse tekst, die het resultaat was van een vergelijking van meerdere manuscripten, waaronder één geheel nieuw. Zodoende werkte de schrijver wel niet met een geheel kritisch verantwoorde tekst, maar toch met een die er wezen mag. Jammer dat hij deze latijnse tekst niet naast of onder de vertaling heeft afgedrukt. Het boek zou daardoor aan bruikbaarheid hebben gewonnen. W. Couturier

*Die Philosophie im 20. Jahrhundert*, Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben, Herausgegeben von Fritz HEINEMANN, Oxford, Stuttgart, Ernst Klett, 1959, 15.5 x 23.5, XII + 600 blz., geb. DM 34.50.

Een filosofische encyclopedie, wanneer ze niet zelf een wijsgerige boodschap te brengen heeft, wordt gemakkelijk een rapsodie van ideeën, waarin de levende wijsbegeerte moet verstikken. Daarom biedt F. Heinemann geen encyclopedie van het vele filosofische weten, maar een handleiding om de grote chaos van het filosofisch denken door volken en tijden heen te 'verstaan'. Het eerste deel is geschiedkundig van aard, en omvat zeven afzonderlijke bijdragen, over chinese wijsbegeerte, indische, grieks-romeinse, patristische enz. Het tweede deel behelst dertien verhandelingen over de grote systematische probleemgebieden: de kennistheorie, de logica, de filosofie van de mathesis, de metafysica enz. Vijf opstellen samen met de inleiding zijn van de hand van de Uitgever zelf; zeventien specialisten uit verscheiden Westerse landen verzorgden de overige bijdragen. Een dergelijke internationale samenwerking is meteen een concrete illustratie van de 'meerwaardigheid' van het filosofisch denken, die aan dit boek als thesis ten grondslag ligt. Aannemen dat de filosofie meerwaardig is, d.w.z. dat zij een 'alternatief' karakter draagt, en in 'Vielgestalt' een veelheid van elkaar niet uitsluitende maar aanvullende mogelijkheden toelaat, is volgens deze encyclopedie geen relativisme, maar 'panperspectivisme'. Wij zijn er evenwel helemaal niet zo zeker van dat deze twee zeer verschillende dingen voldoende uit elkaar werden gehouden. De zogezegde onveranderlijke zijnsconstante, die door alle filosofieën heengaat, blijft te vaag. Bij gebrek aan criterium, verschilt de voorgewende meerwaardigheid van de filosofie niet veel van doodgewone gelijkwaardigheid. En had men als tegengewicht voor het onvermijdelijk encyclopedisme niet in een slotwoord moeten wijzen op de onvervangbare, innerlijke qualiteitswaarde van elk groot wijsgerig denken afzonderlijk? A. Poncelet

M. L. JOHNSON ABERCROMBIE, *The Anatomy of Judgement*, An Investigation into the Processes of Perception and Reasoning, London, Hutchinson, 1960, 14 x 22, 156 blz., geb. 25/—.

Mevr. M.L.J.A. was vroeger professor in de zoölogie aan de universiteit van Birmingham, en is nu actief lid van een Medical Research Unit te London. Te Birmingham heeft zij gedurende vele jaren een eigen onderwijsmethode toegepast, die zij in dit boek beschrijft. Op zich zelf is het niet nieuw. Zij richtte regelmatige discussiekernen in van studenten in de geneeskunde. Zij woonde deze discussies bij, zonder deze evenwel te willen leiden. Het eigene van hare werkwijze is dat zij gedurende jaren dezelfde themata heeft gekozen, en de discussies op band heeft opgenomen, zodat zij het verloop en de resultaten van deze debatten heeft kunnen vergelijken. Pedagogisch wou zij tevens hare studenten precieser leren waarnemen, kritisch oordelen en zo safe mogelijk uit het waargenomene afleiden. De discussies moesten de studenten actief in staat stellen om hunne werkwijze kritisch te toetsen aan die van hunne medestudenten. Daarom heeft dit boek twee delen. Het eerste wil een psychologisch fundament geven aan hare onderwijsmethode. Uit de Gestaltpsychologie verzamelt zij de klassieke voorbeelden van foutieve waarneming, vooral bij het zien. Zij gaat niet diep op het probleem in, zelfs waar zij een ogenblik spreekt over het belang van de persoonlijke relaties van sympathie. Een toevallige allusie op Freud lijkt ons niet eens juist. Interessanter is haar tweede deel, waar zij hare ervaringen vertelt bij het leiden van deze discussiekernen. De themata zijn: het vergelijken van de radiografie van twee verschillende handen, een discussie over de inhoud van de woorden "normal" en "average" (zeer pikant, daar men merkt dat niets zo lastig is als het bepalen van woorden die men voortdurend gebruikt!), en een discussie over de zin en het principe van een wetenschappelijke classificatie, waar door de studenten enkele diepere problemen worden aangeraakt die de professor niet schijnen te interesseren.

P. van Doornik

Victor M. HAMM Ph. D., *Language, truth and poetry*, (*The Aquinas Lecture*, 1960), Milwaukee, Marquette University Press, 1960, 12 x 18, 88 blz., geb. $ 2.50.

De auteur, door talrijke publicaties op het gebied der literatuur bekend, begeeft zich met deze verhandeling over de verhouding van de poëzie tot taal en waarheid welbewust en met vaste tred in een doolhof van op het eerste gezicht totaal heterogene opvattingen. Het valt hem niet moeilijk twee extreme posities af te wijzen: die van de positivist, voor wie poëzie bestaat in louter emotionele uitdrukkingen en dus uit pseudobeweringen, en die van de „mythologist", die ofschoon hij ten onrechte de taal gelijkstelt met de mythe, en de mythe met poëzie, de mogelijkheid van een meer vruchtbare benadering van het probleem niet geheel afsluit. Vervolgens tracht hij in een bewerkelijk onderzoek, de 91 aantekeningen dezer korte verhandeling zijn er een welsprekend getuigenis van, de waardevolle elementen in de bonte verscheidenheid der meningen op te sporen. Hij komt dan tenslotte op het voetspoor van Aristoteles tot een door een gezond maar genuanceerd realisme getemperde humanistische opvatting. Kort samengevat ziet deze in de dichter: een wel uniek maar toch echt menselijk wezen: iemand die menselijke waarheid, de waarheid van gevoel, actie, fantasie en hoge aspiratie weet uit te beelden op een wijze die onvermoede potenties en virtualiteiten van de menselijke taal als het ware scheppend verwerkelijkt.

E. Huffer.

S. van MIERLO, *La science, la raison et la foi*, (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Logique et philosophie des sciences), Paris, Presses universitaires de France, 1948, 14 x 22, 288 blz., ing.

Dit werk verdient gelezen te worden zoals de auteur het heeft bedoeld: als een aktueel getuigenis van iemand die, in vrijzinnige geest opgevoed, tot het geloof in God is geraakt door de eerlijkheid en de grondigheid van zijn wetenschappelijk denken en zoeken. De schrijver wil niet door stringente bewijsvoeringen overtuigen, maar veeleer uiteenzetten op welke wijze hij de overtuigingen, die in hem zelf gerijpt zijn, kan verantwoorden als wetenschappelijk geschoolde en moderne mens. In een vrij los verband worden aktuele vragen als geloof en rede, orde en finaliteit, determinisme en vrijheid, toeval en schepping behandeld. Elk van deze onderwerpen ware op zich zelf reeds een studie waard en het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat de behandeling ervan in dit boek vaak fragmentarisch aandoet. Vooral de eigenlijke filosofische behandeling van deze kwesties valt wel eens te kort of te oppervlakkig uit. Ook worden wel, zoals in verband met de evolutietheorie, tegenstellingen tussen geloof en wetenschap geponeerd die reeds in grote mate overwonnen zijn of altans niet zo onverzoenlijk zijn als het de schrijver voorkomt. Maar ook daarin blijft dit werk als een zeer persoonlijk getuigenis van een mens uit onze tijd steeds interessant en vaak boeiend.

H. Jans

Roger TROISFONTAINES S.J., *"Je ne meurs pas..."*, Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1960, 14.5 x 21, 252 blz., ing.

Een uitgesproken marceliaanse filosofie, het evolutionisme van Teilhard de Chardin, de

klassieke bewijzen van de onsterfelijkheid, de gegevens van het geloof over zonde, verlossing en verrijzenis: dit alles weet S. te versmelten tot één schone leer over dood en onsterfelijkheid, tot een christelijke en troostvolle spiritualiteit. Echte onsterfelijkheid is dan niet het zo maar blijven voortduren van alleenstaande individuen; zij is de vereeuwiging der personen in liefdegemeenschap (blz. 90), en liefdegemeenschap ontstaat pas, en bestaat enkel door deelname aan het inwendig leven der drie goddelijke Personen (blz. 209; 232). Wat God bedoelde, toen Hij de sterfelijke natuur van de mens „uitvond", is dat de mens persoonlijk en vrij de transformatie zou bewerken van het bederfelijke naar het onbederfelijke (blz. 160). Voeg daarbij de zeer vlotte konkrete stijl, sober en toch vol ingetoomde gloed, en u begrijpt de bijval en het apostolisch succes van deze briljante voordrachten, waarvan dit boek de neerslag en de afwerking is. Maar het wil meer zijn dan een schitterende vulgarisatie. Het biedt ons een volledige, persoonlijke en ongetwijfeld innemende, filosofische opvatting van het menselijk bestaan. Bij scherper toezicht blijkt deze opvatting, ongelukkig genoeg, niet vrij te zijn van elke dubbelzinnigheid. Onsterfelijkheid, zoals ze hier terecht wordt verstaan, kan maar door Christus' dood en verrijzenis ons deel worden. Zakelijk verschilt zij niet van de hemel, waarover R. T. reeds een zeer mooi artikel heeft geschreven in de NRTh van maart 1960, blz. 225-240 („ . . . *j'entre dans la vie*") als voorsmaak voor het tweede deel van dit werk. Deze onsterfelijkheid is *de* inhoud van de geloofsboodschap. Vanzelfsprekend is zij derhalve genade en bovennatuur, zoals S. zelf betoogt in zijn hoofdstuk VI. En toch heeft hij in de vorige hoofdstukken uitvoerig en streng willen bewijzen, dat diezelfde onsterfelijkheid de mens natuurlijk toekomt. Daartoe beriep hij zich zowel op de authentieke vriendschaps- en liefdeërvaringen (het "syllogisme implicite de la foi"), als op de klassieke en scholastieke bewijzen, ook op de meerdere voorbereidingen en varianten die bij deze getuigenissen en demonstraties behoren. Al worden deze zeer handig en bevattelijk voorgesteld, die argumenten falen allemaal, wanneer zij ons moeten brengen tot de eigenlijke onsterfelijkheid of vereeuwiging; en dat is geen wonder.

Nu willen wij de aandacht niet zozeer vestigen op de ontoereikendheid van het aangevoerde bewijsmateriaal, als wel op de innerlijke tegenstrijdigheid van een opvatting waarin het eeuwig leven tegelijk als oorspronkelijk natuurlijk en als oorspronkelijk bovennatuurlijk wordt voorgesteld. Wie deze tegenstelling aanvaardt, geeft zowel het zijnsonderscheid van natuur en bovennatuur, als de zijnsidentiteit van het „ik" prijs; hij huldigt daarbij de al te subiectieve zijnsopvatting, nu nog erg in de mode, volgens dewelke al wat is, zonder meer door mij en voor mij is, of zonder meer door ons en voor ons. Dan liggen schepping en bovennatuur beide in 's mensen greep: de mens wil zich zelf schenken, wat hij dankbaar te aanvaarden heeft. Dezelfde strekking ligt wel in de bewering, dat de menselijke ziel, had ze niet gezondigd, zich vanaf de geboorte tot aan de dood („transformatiedood") *dermate* zou vergeestelijken, dat ze op het einde *geheel* actief zou geworden zijn tegenover haar lichaam, en dit zich naar keuze zou herscheppen. dat ze dat ook nu nog kan, na de zonde en de „mort-rupture", maar dan mits de verlossende tussenkomst van Christus. — Deze kritiek is geen aanbeveling voor het fideïsme van de protestantse theologen. Want de rede kan een natuurlijke grondslag aanwijzen voor de genade van het eeuwig leven, namelijk het ingeboren en onbeperkt verlangen om zo innig mogelijk deel te hebben aan Gods eigen Zijn, gesteld dat vooraf bewezen is dat God bestaat en dat de ziel geestelijk is, en dus niet in essentiële delen kan uiteenvallen. Maar de volledige vervulling van dit verlangen, zodat de ziel deel heeft aan Gods schouwende liefde en aan zijn innerlijke personenactiviteit — dan pas toch is er onsterfelijkheid — is het uitsluitend werk der tegemoetkomende genade; de christenmens kan er alleen maar ootmoedig om vragen, en het dankbaar aanvaarden. Had Pater Troisfontaines zijn spiritualiteit op deze redelijke grondslag opgetrokken, dan zou alle dubbelzinnigheid er uit verdwenen zijn, en zijn boodschap ware voor de lezer nog menselijk-aantrekkelijker en christelijk-weldadiger geweest dan zij nu al is. J. Defever

Ian T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, The Forewood Lectures in the University of Liverpool, 1957, London, SCM Press, 1960, 14 x 22.5, 157, geb. 16/-.

De auteur, die te Oxford professor is in de filosofie van de christelijke religie, heeft reeds vroeger met een studie over religieuze taal (Religious Language) naam verworven. Het huidig werk wordt meer in het bijzonder aan de problemen van vrijheid en onsterfelijkheid gewijd, doch steeds met hetzelfde oogmerk: niet zozeer in klassieke betekenis te bewijzen dan wel na te gaan hoe over dergelijke 'onzichtbare' dingen zinvol kan gesproken worden. Het neonominalisme immers of logisch positivisme meent te hebben ingezien dat metafysische taal als zodanig inhoudloze woordenkraam is, en dat dientengevolge elke metafysica onmogelijk is. Tegen dit vooroordeel stelt Ramsey een vloeiend betoog, dat sprankelt van vriendelijke bescheidenheid en gewetensvolle methodiek, vol van humor en verhelderende voorbeelden. Hoe kom ik ertoe mezelf 'vrij' te noemen; waar ontmoet ik de

'plicht'; wat betekent het als ik zeg dat iets 'Gods wil' is; langs welke taal-logische wegen spreek ik zinvol over een 'toekomstig leven'? Op deze vragen geeft dit leuke boek een antwoord met de typisch engelse wellevendheid, die langs een 'I suggest' of een 'perhaps' de waarheid onopdringerig laat binnenbreken. Het mag dus een kritiek van het filosofisch (en meteen ook theologisch) spreken genoemd worden, een kritiek die echter naar de empirische rots terug wil, waaruit elk zinvol woord gehouwen wordt. Het is de grote verdienste van deze taalanalytische studie, dat zij uit de groeiende experimentatie van het taalvaardig gebeuren de transcendentale bronnen van de metafysica onthult. Alhoewel voor de in casu probleemloze lezer deze kritiek van het 'spreken' soms in onnutte herhaling zal vervallen, haar kronkelwegen zullen vooroordeel en schijnbare onmacht doen slinken. Men kan nadien de metafysica en haar problemen niet meer in ernst een mystificatie noemen: ze is veeleer een open poort geworden. A. Poncelet

Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai/Paris, Casterman, 1958, 15 x 22, 128 blz., 54 B.frs.

Onder deze titel zijn drie vorige publicaties van schr. samengevat. De eerste *Le sens de l'athéisme moderne* wil de mentaliteit beschrijven van de moderne humanist. Zijn houding wordt niet langer bepaald door een onbeperkt geloof in wetenschap en techniek; integendeel, hij heeft die leren vrezen. Hij is tot het besef gekomen, dat alleen een ethiek hem kan wapenen tegen de gevaren ervan. Hier echter keert hij zich nog bewuster dan ooit van God af in een poging zijn ethische houding alleen te bepalen vanuit de inter-menselijke verhoudingen. Alleen een zich afwenden van God garandeert de juiste liefde tot de evenmens. Deze vorm van atheïsme dreigt ook het christendom in het hart aan te vreten. Het tweede essay, *Morale sans péché*, wil dit aan een concreet thema illustreren. Het derde, *Traditionalisme et rationalisme* beschouwt een en ander vanuit historisch gezichtspunt. Belangrijk om de geest van onze tijd beter te begrijpen. S. T.

*Elseviers kleine filosofische en psychologische encyclopedie*, met medewerking van Prof. Dr. Mr. K. Kuypers, (*Elsevier-pocket*, A 12), Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1960, 11.5 x 18, 272 blz., ing. *f* 2.90.

De bezwaren die gemaakt worden tegen filosofische lexica van groter formaat doen zich uiteraard nog veel sterker gevoelen bij de kleinere, waarvan het hierboven genoemde wel het kleinste is: te grote beperktheid in keuze van trefwoord en tekst brengt de lezer spoediger dan hij denkt tot een soort quasi-wijsbegeerte, een „eruditie", die met echte wijsbegeerte weinig gemeen heeft. En daaraan doet de overigens oorspronkelijke combinatie van wijsbegeerte en psychologie niets af. Het boekje is hoogstens als een zwak hulpmiddel voor de lezer van populaire lectuur te waarderen. Zo beschouwd, geeft het van het een en ander geen onjuiste verklaring. W. Couturier

Dr. R. Stock, *Het griekse drama en de westerse mens, (Philosophica)*, Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 12 x 19, 337 blz., ing. 125 B.frs., geb. 150 B.frs.

„Uit de Atheense dramaturgie gegevens bijeen te brengen betreffende de ideële curve die in de gecultiveerde Atheense kringen werd waargenomen in de loop van de 5de eeuw vóór Christus en die later in de Westerse beschaving is worden doorgetrokken", is, in Dr. Stocks eigen bewoording, de opzet van dit werk. Aan de hand van zeer talrijke uittreksels uit het van de drie grote dramaturgen bewaarde werk, wordt de religieuze en staatsburgerlijke gedachte van Aischylos in het licht gesteld, volgt men de gewijzigde gedachtengang bij Sofokles in een meer laïciserende en individualistische zin, en wordt de tragische maar toch diepmenselijke onrust van Euripides naar voren gebracht.

Deze analyses munten uit door hun verzorgde en verstandige interpretatie van de overvloedig aangehaalde teksten. Het typisch „westerse" van deze thematiek had wellicht beter omlijnd kunnen worden. Het synthetisch karakter van het werk maakt het geschikt voor een algemene inleidende studie op de gedachtenwereld van de klassieke Griekse dramaturgie. Daar deze studie echter niet technisch-wetenschappelijk bedoeld werd, had o.i. meer aandacht en zorg moeten besteed worden aan de vormgeving ervan: stijl en presentatie hadden eerder de oorspronkelijke stempel moeten dragen van een essay dan de stroeve, vrij omslachtige, en soms onnauwkeurige taal aan te bieden van een traktaat. G. Jacqmotte

## PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGIEK

René Sudre, *Treatise on Parapsychology*, Essay on the Scientific Interpretation of the Human Phenomena Known as Supernatural, London, George Allen & Unwin, 1960, 14.5 x 22.5, 412 blz., geb. 35/-.

Studies over *Parapsychologie* geraken niet van de boekenmarkt. Dat hier vragen gesteld worden, zal niemand ontkennen, die op onbevangen wijze zich eenmaal op de hoogte heeft gesteld van bepaalde feiten en proefnemingen. Maar deze feiten lenen zich ook zo gemakkelijk tot bedrog en vergissingen, dat men in deze studies, meer dan elders, moet blijven onderscheiden tussen de „crude facts" en alle vormen van „inference". Dit was de verdienste van het werk van B. J. J. VISSER, *Parapsychologie*, 1959 (zie *Bijdragen* 21, 1960, 345). Jammer genoeg heeft R. Sudre zich niet aan deze methode gehouden, wat zijn werk alle waarde ontneemt, al staan er zeer interessante kritieken in uitgewerkt. Op het eerste zicht volgt hij ongeveer dezelfde indeling als Dr. Visser. Na een algemene historische inleiding en een overzicht van de feiten, volgen twee delen: feiten rond telepathie en helderziendheid, en een ander rond telekinese en teleplastie. Ten slotte nog een kritisch deel — hij noemt het een filosofisch deel — waarin beslist met het spiritisme wordt afgebroken, en een soort panpsychisch animistisch evolutionisme wordt verdedigd van Lamarckiaanse inspiratie. Maar beide eerste delen, die louter aan de analyse van de feiten hadden moeten worden gewijd, worden ingeleid door een hoofdstuk, dat de eigen posities van de auteur wil funderen: een kapittel over de splitsing van de menselijke psyche, en een over een zeker "psychisch fluidum", dat in ons lichaam aanwezig zou zijn. Waar de interpretaties met zijn grondvisie niet overeenkomen — vooral in zijn kritiek van het spiritisme, en occasioneel in de aanvallen op het freudisme en het zuiver materialisme — is hij zeer scherpzinnig, intelligent en kritisch, en kunnen wij vele van zijn kritieken onderschrijven. Maar in het deel over de telergie geeft hij zich totaal gewonnen voor de meest fantastische elucubraties over een menselijk "ectoplasma", dat deze fenomenen zou kunnen uitleggen. Hij verhaalt hierbij wel enkele interessante proefnemingen, maar zoals in heel het boek, moet men ten slotte voor de gedetailleerde beschrijving van deze experienties de vele referenties opzoeken, die hij aangeeft. Hij blijft bij een korte schets, die natuurlijk niet kan overtuigen. Zijn fundamentele visie is, zoals hij zelf bekent (301), manicheïsch. De wereld is eindig, in zich zelf gesloten, en bestaat uit de samenwerking van een kollektief psychisme en de stof. Deze samenwerking wordt bepaald door de wetten van het evolutionisme. De mens is niet onsterfelijk, en godsdienst is een mysticisme, dat enkel storend kan inwerken op deze studies. Na de dood blijft hoogstens een soort geheugen over, bewaard in het kollektief psychisme van het heelal. Alle parapsychologische fenomenen zijn haast exclusief te wijten aan een „medium", dat puttend uit dit kollektief psychisme, en meestal wegens een splitsing in zijn persoonlijkheid, in staat is, met behulp van zijn lichamelijk organisme, deze verspreide psychische data op te wekken en tot een kort en instabiel leven op te roepen. P. Fransen

Ommo GRUPE, *Leibesübung und Erziehung*, (*Grundlagen der Pädagogik*, 10), Freiburg i.Br., Lambertus-Verlag, 1959, 14 x 22, 132 blz., ing. DM 10.80.

Na een hoofdstukje met historische beschouwingen over het gestelde probleem geeft de auteur een uiteenzetting over de betekenis van het menselijk lichaam, waarna hij in een volgend hoofdstuk een poging doet om de pedagogische waarde van de lichaamsoefeningen te bepalen. Een korte uiteenzetting over de plaats van de gymnastiek in opvoeding en onderwijs en een uitgebreide bibliografie vormen het slot van dit boek.

Deze beschouwingen verdienen waardering om de ernstige poging een dualistisch denken over de mens te vermijden. Bij de uitwerking van de betekenis der lichaamsoefeningen voor de persoonlijkheid komt echter de geheel eigen waarde van de lichaamsoefeningen niet scherp uit. Er wordt veel gezegd, dat ook geldt voor andere activiteiten waarin opvoeding en onderwijs plaats vinden; de bijzondere betekenis van de integratie der lichamelijkheid in de bestaansverwerkelijking alsmede de zin van het bezigzijn in lichaamsoefeningen met zijn typisch speels karakter komen te weinig tot uiting. J. M. Kijm

## GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

*Die ägyptische Götterwelt*, und, *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Eingeleitet und übertragen von Günther ROEDER, (*Die Bibliothek der Alten Welt*, Hrsg. von Walter RÜEGG, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*, I. und II. Band), Zürich, Artemis-Verlag, 1960, 11 x 17.50, 398 en 412 blz., geb. 24.80 Zw.frs. per deel.

G. Roeder heeft zijn hele leven gewijd aan egyptologie. Zijn jeugddroom, bekent hij, was een volledige vertaling te geven van alle religieuze documenten uit het oude Egypte. Reeds in 1915 gaf hij te Jena zijn *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten* uit, die onveranderd in 1923 werden heruitgegeven. Zijn eerste plan kon hij echter niet uitvoeren. Intussen wil hij een nieuwe reeks teksten laten verschijnen in de *Bibliothek der Alten Welt* van de Artemis-uitgeverij. Wij zeggen niets over de verzorgde foto's, de illustratie van

J. Strecker, en van de vakkundige en smaakvolle uitvoering, die wij bij Artemis gewend zijn. Deze uitgave omvat vier delen, waarvan nu reeds twee banden verschenen zijn. Zij werd dus bedoeld als bloemlezing in de egyptische literatuur. De inleider heeft echter geen moeite gespaard om dit leesboek zo leerrijk mogelijk te maken. De stukken werden geografisch ingedeeld, van noord naar zuid volgens de oud-egyptische provincies. Bij elke provincie krijgt men een algemene inleiding over de eigen goden uit die streek, beschrijving van enkele typische monumenten, inleiding op de vertaalde teksten, soms nog een nastudie met bibliografie, kritische nota's in de tekst, en uitvoerige Index aan het einde. In de eerste band treft men twee reeksen van getuigenissen. Eerst de beschrijvingen van de Griekse „toeristen", Herodotos, Diodoros, Strabon, Plutarchos. Deze citaten geven een zeer interessant beeld van de godsdienst, zoals het door een buitenstaander werd gezien. Een tweede reeks wordt gevormd door oorspronkelijk egyptische teksten: gebeden, inschriften op wijstenen, tempelgevels, grenspalen en beeldhouwwerk, fundaties van farao's, brieven en berichten. In de tweede band wordt ongeveer dezelfde methode gevolgd, al was hier minder gelegenheid om Griekse getuigenissen te laten drukken. De vorm van de gekozen teksten is nog meer gevarieerd: feest- en klaagliederen, mysteriespelen, verhalen, mythen, berichten en inschriften. Wat de inhoud betreft wordt de meeste aandacht besteed aan de mysteries van Isis en Osoris, een lang mysteriespel over Horus, en ten slotte de religieuze poësie rond de farao-cultus. Het spreekt dat deze bloemlezing heel wat illustratie bevat voor een meer direkt op de bronnen gefundeerde studie van de egyptische religie.

P. van Doornik

Willibald Kirfel, *Symbolik des Buddhismus,* (*Symbolik der Religionen.* V), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959, 16.5 x 24, 128 blz., ing. DM 24.-.

Willibald Kirfel, *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus, (Symbolik der Religionen,* IV), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959, 16.5 x 24, 167 blz., ing. DM 30.-.

Deze beide boeken mogen werkelijk als een uitzonderlijke réussite worden beschouwd. De auteur heeft een haast hopeloos uitgebreide en complexe stof verwerkt tot een overzichtelijk en klaar geordend geheel, zonder daarbij in het euvel te vervallen aan deze verscheidenheid en complexiteit zelf afbreuk te doen. Alleszins is enige kennis van Sanskriet nodig om niet door de schijnbaar verwarrende veelvuldigheid der benamingen overrompeld te worden: het ware daarom nuttig geweest op nog consequentere wijze ieder nieuw woord even toe te lichten door zijn samenstelling en vertaling aan te geven. Een beetje onaangenaam doen de paar al te summiere vergelijkingen aan, die de auteur tussen Christus en Boeddha maakt, en die een veel grotere gelijkenis in de bronnen laten vermoeden dan er in werkelijkheid voorkomt: deze al te haastige en niet altijd onbevooroordeelde gelijkschakeling, zo dierbaar aan de wetenschap van de vorige eeuw, is thans wel een definitief overwonnen standpunt.

H. Jans

Alan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity,* New York, Grove Press, [2]1960, 262 blz., geïll., $ 1.95.

Dit boek maakt een bizarre indruk, is echter ernstig en ook niet dom. Alan Watts is de deken van de Amerikaanse Akademie van Aziatische Wetenschap te San Francisco en heeft reeds een tiental boeken over het Oosten gepubliceerd; zelf geen christen heeft hij zich thans vanuit zijn verworven oosterse mentaliteit aan de studie van het christendom gegeven. Hij is op zoek gegaan naar de christelijke versie van het Verhaal dat het universeelste is op aarde en dat de mensen de verborgen betekenis van hun leven aanduidt: het verhaal over schepping en val, over verwachting en verlossing, over heiligmaking en uitersten, het verhaal dat ook de vaderen in het geloof omvat en dat nog heden zijn luisteraars brengt tot inleven en uitleven (riten). Aan de Katholieke Kerk heeft hij verzocht, dit verhaal te vertellen, omdat zij onder de christelijke secten de oudste is en mythisch de meest begaafde. De litteratuur en de kunst van de Katholieke Kerk heeft hij grondig bestudeerd, wat hem tot een persoonlijke voorkeur bracht voor het tijdperk 900-1400. — In het algemeen gesproken komt schr. tot een juiste en treffende weergave van het christelijk verhaal, het hoofdstuk over het Lijden is beslist heel mooi en stichtend. Verrassend is, dat hij er hel en duivel een veel grotere rol in ziet spelen dan de meesten van ons tegenwoordig aanvoelen. — Door zijn boek speelt nog een tweede thema: het zou de roeping van de knappe koppen van de christenheid geweest zijn, het Verhaal verbreed en verdiept door te vertellen, maar helaas hebben tevelen de aandacht op zichzelven getrokken en zijn zij uit de toon gevallen door niet-ter-zake-doende te „bewijzen" dat dit verhaal echt gebeurd is en helemaal overeenkomstig de rede is, nog wel overeenkomstig de rede van de Grieken. M.a.w. de christelijke mythe is grandioos, maar de westerse theologie lijkt nergens op. De Grieken konden immers niet denken! Zij zijn eenkennig de weg der positieve

godskennis ingeslagen, hebben eerst hun eigen ikje geconstitueerd en van daaruit het ding „god" ontworpen. Daar hebben zij een bestaan aan toegedacht en goedheid en rechtvaardigheid en geluk, maar niet beseft dat dit geheel een monster was, convertiebel met de duivel. Veel waarachtiger vindt schr. de indische weg van de negatieve kennis: er bestaat noch God noch Ik, doch er is een „Het" aan de gang dat o.a. aan de buitenkant van ons hoofd haren laat groeien en aan de binnenkant van ons hoofd mythen: als de zogenaamde mens nu maar zijn ikzucht opgeeft, verneemt hij deze mythe gaaf en komt door haar tot het éne Zelf. — De lezing van dit boek is noch tijdverlies noch onmisbaar, moge echter meer sympathie dan wrevel wekken: schrijver draagt het op „ad Sacerdotes in Ecclesia Dei". Cl. Beukers

Gerald Vann O.P., *The Paradise Tree*, London, Collins, 1959, 14.5 x 21.5, 320 blz., geb. 18/-.

Het valt ons erg lastig om het werk van G. V. samen te vatten, laat staan de voornaamste inhoud er van weer te geven. Het bevat van alles: theologie, moraal, pastoraal, liturgie, gezond verstand, literatuur en poësie, en in de noten droge engelse humor. De inhoudstafel zegt ook niet alles. Het boek wordt verdeeld in twee duidelijk onderscheiden delen, het Mysterie in het algemeen, en het Mysterie in de H. Mis, waar G. V. een lang commentaar geeft van de Misliturgie. Wij geraken een stap verder, wanneer wij er op wijzen dat „Mysterie" bij G. V. een veel rijkere betekenis heeft dan enkel een intellectueel probleem, of zelfs een sacramentele of quasi sacramentele symboliek. Het wijst op heel de realiteit van de menselijke symboliek, die bepaalde vaste structuren of archetypen vertoont — Schrijver inspireert zich sterk op C. G. Jung — of wat hij noemt „patterns". In het eerste deel roept hij deze symboolstructuren op, na deze kort te hebben beschreven, zoals zij voorkomen in het christelijk leven, de Tien Geboden en de Sacramenten. Hiermede hebben wij eerder de uiterlijke structuur van het werk aangeduid. Maar de inspiratie? Deze is immers zeer oorspronkelijk. Wij zouden deze nog best als het volgt kunnen typeren door zijn werkwijze te vergelijken met het allegorische denken van de Vaders en de Vroege Scholastiek, gevoed, zoals zij, aan de rijke bronnen van de Schrift, en gedragen, en eventueel tegen „losbandigheid" — in de oorspronkelijke betekenis — verdedigd door een brede pastorale ervaring, een goede kennis van het geestelijk leven, en last not least een oergezond oordeel. Het moderne nu in zijn werkwijze ligt hem hierin, dat zijn symboliek niet meer spontaan is, zoals dat was in vroeger eeuwen, en nu nog in Azië en Afrika, maar kritisch — althans voor een deel! — gehaald uit de reflexieve kennis van de menselijke psyche. En hierbij laat hij zich vooral leiden door C. G. Jung, Mircea Eliade en de R.K. freudiaan J. Beirnaert. Meteen valt op hoe G. V. met de geest van onderscheid zijn zegslui uitkiest. Zo steunt hij voor de kerkgeschiedenis en de liturgie vooral op H. Rahner en J. A. Jungmann. Of dit werk iedereen zal aanstaan, is een andere vraag. Wij zijn het symbolisch denken verleerd en zullen wellicht bij sommige excursussen de wenkbrauwen fronsen, en nuchter opwerpen: wat bewijst dat? Het is in alle geval een interessante en o.i. noodzakelijke poging om het symbolische denken weer te integreren in de religieuze literatuur. P. Fransen

Josef Casper, *Sekten, Seher und Betrüger*, 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage, (*Schriften des „Volksboten"*, 2), Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 12 x 16, 107 blz., ing. S 24.-.

Volkse inleiding op het wezen en de geschiedenis van de sekten. Historisch wordt heel wat geput bij een goede studie van O. Karrer en andere specialisten. Een tikje primair van toon, maar zakelijk en overzichtelijk. P. F.

Hiram Peri (Pflaum), *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung*, Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende, (*Acta Salmanticensia*, Filosofia y Letras, Tomo XIV, núm. 3), Universidad de Salamanca, 1959, 17 x 25, 274 blz. met XV foto's van handschriften, ing.

Gedurende de Middeleeuwen kende de legende van de heilige prins Josafat en zijn leraar, de monnik Barlaäm een buitengewoon succes. In deze legende, vooral in het centrale dispuut over de christelijke godsdienst, werd uiting gegeven aan het religieuze zelfbewustzijn van het Christendom tegenover de overige godsdiensten. Hiram Peri, professor in romaanse filologie aan de Universiteit van Jerusalem, heeft hierover een uitvoerige uitgave voorbereid. In een eerste deel onderzoekt hij de eigen aard van de beide oudste Hss., een georgisch en een grieks, dikwijls aan Johannes Damascenus toegeschreven. Over het algemeen is men het er over eens, dat het schema van het verhaal afstamt van een boeddhis-

tische legende. Naar de inhoud werd het echter fundamenteel gewijzigd, en werd het omgewerkt tot een christelijk levensverhaal. In een volgend deel volgt een korte geschiedenis van de ontwikkeling van deze legende: de oud-franse versies, het middelhoogduitse epos, de middelengelse versies, de middeleeuwse franse teksten, tot aan het Spaanse barok-drama in de jezuietencolleges en in de spaanse literatuur. Daarop volgen onuitgegeven teksten in het latijn, het frans, het spaans en het italiaans. Ten slotte een zeer uitvoerige bibliografie van de Hss. en de studies over dit onderwerp in de meest verschillende talen van Klein Azië en van Europa. Dit alles wordt besloten door een Index, foto's van enkele Hss. en een schema van de door H.P. voorgestelde filiatie van de legende zelf. P. van Doornik

Prof. Dr. R. L. M. Derolez, *De Godsdienst der Germanen*, Met 3 kaarten en 11 afbeeldingen in, en 11 afbeeldingen buiten de tekst, *(De Godsdiensten der mensheid*, 8), Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 16 x 24.5, 282 blz., geb. 285 B.frs., ing. 256 B.frs., bij intekening op de volledige serie resp. 257 en 230 B.frs.

Indien we sinds lang reeds de mening waren toegedaan dat we over de godsdienst der Germanen eigenlijk bitter weinig weten, dan kan dit boek deze mening slechts bevestigen. De auteur van dit werk is allerminst voor deze gebrekkige kennis verantwoordelijk: hij is integendeel een van de weinigen die het aangedurfd heeft uit de zeer fragmentarische en disparate bronnen een behoorlijke synthese samen te lezen. De voornaamste moeilijkheid bestaat wel hierin dat er zeer weinig godsdienstige literatuur van de Germanen bekend is, nagenoeg niets wanneer we het vergelijken met de „heilige boeken" van zo menig andere godsdienst. Daarbij komt nog dat het merendeel onzer inlichtingen uitsluitend uit de Skandinaafse landen stamt en dat het in heel deze studie dikwijls gaat om de interpretatie van archaeologische vondsten, waarvan het godsdienstig karakter voor meer dan één verklaring vatbaar is. Het is geen geringe verdienste van de auteur, met de nodige zin voor het particuliere van het bronnenmateriaal, toch een vrij algemeen beeld van de godsdienst der Germanen te hebben ontworpen. In een tijd waarin over dit onderwerp zo vele valse of ongegronde opvattingen verspreid zijn, werd voor ons taalgebied eindelijk in een ware leemte voorzien door de veilige dokumentatie die in dit boek voortdurend voor zich zelf spreekt. H. Jans

## VARIA

*Je sais, je crois, Encyclopédie du catholique au XXième siècle*, Coll. dirigée par H. Daniel-Rops, Paris, Atrhême Fayard, 1956 vv, 14.5 x 19.5, ± 120 blz. p. d., NF 3.50 p. d.

Voor een algemene typering en bespreking van vroeger uitgekomen deeltjes zie: *Bijdragen* 18 (1957) 109-111, 19 (1958) 115-116 en 344-345, 21 (1960) 112-113. Volgt nu een overzicht van de sindsdien ons toegezonden deeltjes:

J. Arbois et R.P. Pichard O.P., *Radio-Télévision pour le Christ* (n. 132). — Geschiedenis van de ontwikkeling der katholieke uitzendingen in Frankrijk; gedachten die deze ontwikkeling geleid hebben; overzicht van de katholieke omroepen in de wereld.

Maurice et Louis Becqué C.ss.R., *Je Ressusciterai* (n. 28). — Korte, maar goede samenvatting van het tractaat „De Novissimis", uitgaande van de hedendaagse filosofische en niet-katholiek religieuze opvattingen in deze. Uitstekende oriëntatie.

M. Brion, *Ces Palais où Dieu habite* (n. 124). — Geschiedenis van de kerkelijke bouwkunst in West-Europa in de 15e t/m 18e eeuw (renaissance en barok); met interessante beschrijvingen van vele bezienswaardige kerken.

M. Colinon, *Le phénomène des sectes au XXe siècle* (n. 139). — Interessante en nuttige gids door het moeras der moderne sekten van protestantse (o.a. Getuigen van Jehova, Leger des Heils, Christian Science) en katholieke oorsprong (oud-katholieken); historische gegevens en voornaamste punten uit de „leer".

H. Cornelis O.P. et A. Léonard O.P., *La Gnose éternelle* (n. 146). — Diepgaande studie van het gnosticisme als blijvende bekoring in de religieuze beleving; vermoedelijke oorsprong, structuur van de vroeg-christelijke gnosis, hedendaagse vormen van het gnosticisme (o.a. theosophie, westers hindoeïsme).

V.-H. Debidour, *Brève Histoire de la Sculpture chrétienne* (n. 126). — De grote religieuze beeldhouwwerken worden in hun tijd en plaats gesitueerd. Het ontbreken van illustraties blijft in dit boekje een moeilijkheid.

J. Dheilly, *Les Prophètes* (n. 66). — Analyse van het verschijnsel „profetisme" in het Oude Testament; gevolgd door een korte uiteenzetting van de eigen zending en boodschap

der OTische profeten. Beknopte inleiding op het lezen van de profetische boeken van het O.T.

J.-Ch. DIDIER, *Le Chrétien devant la maladie et la mort* (n. 55). — Theologische uiteenzetting over de sacramenten der stervenden, voornamelijk gebaseerd op liturgische teksten (van vroeger en nu); voorafgegaan door enige notities over de christelijke zin van ziekte en dood. Interessante benadering.

M. DU BUIT O.P., *Archéologie du peuple d'Israël* (n. 62). — Beschrijving van archeologische vondsten, die ons inzicht geven in het dagelijks leven van het uitverkoren volk. Met vele tekeningen geïllustreerd.

F. FERRIER, *L'Incarnation* (n. 24). — Een katecheet verklaart de diverse hoofdstukken van het tractaat „De Verbo incarnato". De uiteenzetting volgt de traditionele thema's van het tractaat; de verklaring is gebaseerd op het soliede fundament der thomistische stellingname.

A. M. HENRY O.P., *L'Esprit-Saint* (n. 18). — Thomistische synthese gebaseerd op royale bijbel-theologische grondslag.

J. MELLOT, *La superstition ersatz de foi* (n. 147). — Begripsbepaling, enige belangrijke vormen van bijgeloof; gemeenschappelijke typerende elementen. Het bijgeloof van de hedendaagse mens. Standpunt van de Kerk daartegenover. Aardige oriëntatie.

M. J. NICOLAS O.P., *L'Eucharistie* (n. 52). — Duidelijke en soliede uiteenzetting van de traditionele leer: geloof van de Kerk in de Eucharistie, de theologie van de Eucharistie, de Eucharistie in de hedendaagse geloofsbeleving.

F. WEYERGANS, *Mystiques parmi nous* (n. 42). — Behandelt de meest op de voorgrond tredende kenmerken van de spiritualiteit in de 19e en 20e eeuw, waarbij de voornaamste Heiligen en geestelijke schrijvers uit deze periode ter sprake komen.

J. ZEILLER, *La Croix conquiert le monde* (n. 73). — Kerkgeschiedenis van de eerste vier eeuwen der Kerk. Na ieder hoofdstuk interessante getuigenissen, die het leven der Kerk in de behandelde periode levendig illustreren. Vooral ook het gebed der Kerk in die perioden krijgt verheugende nadruk. Bijzonder geslaagd beeld. S. T.

*The New Cambridge Modern History*. Vol. XII: *The Era of Violence, 1898-1945*, edited by David THOMSON, Cambridge, University Press, 1960, 15.5 x 23.5, XXII + 602 blz., geb. 37/6.

Dit twaalfde deel van *The New Cambridge Modern History* staat onder leiding van David Thomson en is in de orde van verschijnen van de 14 voorziene delen het vierde. Zoals wij reeds bij de bespreking van het eerste deel opmerkten (*Bijdragen*, XIX, 1958, blz. 455-456), gaat, in vergelijking met de vorige druk, de aandacht niet meer hoofdzakelijk naar de politiek-militaire geschiedenis maar naar alle domeinen van de cultuur, de economie en het sociale leven, de instellingen, de wetenschap en de techniek, de literatuur, de filosofie en de religieuze gedachte, enz. Een tweede opvallend kenmerk is dat de auteurs het nationale standpunt verlaten hebben om een uitgesproken Europees standpunt in te nemen. In dit deel handelt geen enkel hoofdstuk over een afzonderlijke Europese natie, als men het hoofdstuk over de Russische revolutie (blz. 386-415) uitzondert. Een Europees, geen universeel standpunt: het 9e hoofdstuk behandelt niet Azië en Noord-Afrika om henzelf, maar: *The Western question in Asia and North Africa. 1900-1945*. Terwijl de *Historia Mundi*, het volumineuze *Handbuch der Weltgeschichte* o.l.v. Alex. RANDA en de nieuwe *Propyläen-Weltgeschichte* o.l.v. Golo MANN zich op een universeel standpunt stellen, wil deze *New Cambridge Modern History* de eerste helft van de 20e eeuw nog van Europees standpunt uit beschouwen. Dit werkt weliswaar verrijkend, maar anderzijds is dit nu toch wel een voorbijgestreefd standpunt. Onder de 20 hoofdstukken hebben er ons een paar meer bijzonder aangesproken. Zo brengt Hst. IV: *Political institutions in Europe: Political issues and political thought* een diep inzicht in het functioneren van het parlementair stelsel en onthult de kieswijze der parlementsleden als de voornaamste reden van het al of niet slagen der democratie. Een interessant hoofdstuk is ook Hst. X: *Armed forces and the art of war*, waarin Admiraal MILES schrijft over *Navies*, Veldmaarschalk WAVELL over *Armies* en Luchtmaarschalk LONGMORE over *Air forces*. Deze laatste besluit terecht zijn exposé met de woorden: "In less than forty-five years air power developed from zero to a stage when it could be used as an instrument of attack more destructive in its effect than any other weapon hitherto designed by man" (blz. 299). Waar het pas geeft spreken de auteurs ook over de Katholieke Kerk, steeds op een objectieve manier. Zo merkt Sir Robert ENSOR op dat in de 19e en de beginnende 20e eeuw de Rooms-Katholieke Kerk meestal tot de con-

servatieve krachten behoorde op het Europese vasteland, maar na 1917: "In face of dictatorship it was seen as a champion of liberty" (blz. 84). In het exposé over *religious thought* (blz. 141-148) door Very Rev. MATTHEWS vonden wij wel een alinea over het herboren thomisme, maar zelfs geen vermelding van de theologie van de geschiedenis, die toch sinds 1930 opgang maakt. Dit XIIe deel wijdt een heel hoofdstuk aan de Volkerenbond en ook aan het Britse Commonwealth, maar geeft geen exposé van de tweede wereldoorlog. Wij besluiten: dit XIIe deel van *The New Cambridge Modern History* staat, wetenschappelijk, op hetzelfde hoge niveau van de vorige banden, en getuigt van de ons vertrouwde zakelijke, streng-objectieve historische zin van Brits *scholarship*. M. Dierickx

*Der Grosse Brockhaus Atlas,* Erdkunde - Wirtschaft - Geschichte, 375 Karten - 241 Fotos in Tiefdruck - 70 Schaubilder - Namenverzeichnis der Karten mit 75.000 Hinweisen, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1960, 17 x 25, 664 blz., Ganzleinen DM 83.—, Halbleder DM 89.—.

Als bekroning van haar zo waardevolle encyclopedie in 13 banden, heeft de uitgeverij Brockhaus dit jaar een daarbij passende atlasband uitgegeven, waaraan zij bijzondere eisen gesteld heeft en die dan ook aan de meest dringende verlangens voldoet. Dat deze band een kunstwerkje op zichzelf geworden is, moge blijken uit een korte opgave van de inhoud. Op de voorschutbladen vindt men de vlaggen der verschillende landen. Het eerste deel, dat buitengewoon leerrijk is, geeft een overzicht in kaarten en sprekende schemata van: Welt und Mensch, Maszen und Zahlen in neuer Sicht. Het bevat overzichten over de aarde, het heelal, de bevolking, kultuur en opvoeding, handel en industrie. Dan volgt het hoofddeel dat 264 grotere en nog 26 kleinere voortreffelijke kaarten omvat. Vele van de grotere kaarten zijn 60 cm breed, zodat het zoeken naar rivieren, steden en dorpen zeer vergemakkelijkt wordt. Maar omdat geografische kaarten altijd maar een gedeeltelijke indruk van de aarde geven, volgt een derde deel waarin in 241 prachtige foto's aanschouwelijk wordt gemaakt, hetgeen de ondertitel ervan uitdrukt: Formen der Landschaft, Schönheit der Natur, Wirtschaft und Arbeit. Het vierde deel wordt ingenomen door een beknopte historische atlas, terwijl het vijfde een register van 75.000 plaatsnamen inhoudt. Om het eind van al het goede aan het begin te doen beantwoorden, vindt men op de achterschutbladen de staatswapens. P. Grootens

Bienheureux Pierre FAVRE, *Mémorial,* Traduit et commenté par Michel DE CERTEAU S.J., (*Christus,* Collection Textes, 4), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13.5 x 20.5, 460 blz., ing. 190 B.frs.

Dagboeknota's zijn het lezen waard, wanneer zij de persoonlijke beleving beschrijven in functie van het tijdsgebeuren. Deze twee gegevens, met fijnzinnige zorg door een meesterhand afgewerkt, vinden we in het dagboek van Pierre Favre, eerste priester der Jezuietenorde, intieme vriend en vertrouweling van Ignatius van Loyola. Niet alleen volgen we over een tijdsverloop van vier jaren de wondere inwerking van Gods genade in deze uiterst gevoelige natuur, in een spannende dialoog van de apostel met zijn God en Heer; wij zijn tevens getuige, door de talrijke aanwijzingen van deze apostolische pelgrim, van het grote drama dat zich in de Westerse Kerk van de 16e eeuw afspeelt, de geleidelijke scheuring die onder de druk van de Reformatie, zich vooral in Duitsland doorzet. De waarde van dit *Memoriale* wordt in het volle licht geplaatst door de lange inleiding van de vertaler — het is hiermee een eerste rang biografie geworden — en door de talrijke nota's die aan het kleinste detail zijn coloriet geven. In de vernieuwing van onze geestelijke literatuur is dit 'oude boek' een waardevolle bijdrage. J. Vanneste

Louis LALLEMANT S.J., *La vie et la doctrine du Père Louis Lallemant S.J.*, Introduction et notes par François COUREL S.J., (*Christus,* 3: Textes), Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 13 x 20.5, 409 blz., ing. 120 B.frs.

Pater Louis Lallemant (1578-1635), die in de grote gouden eeuw der Franse mystiek een eigen plaats inneemt, heeft zelf zijn leer nooit systematisch neergeschreven en uitgegeven. Als instructor op het derde Noviciaatsjaar hield hij voor de Paters die er hun Jezuietenvorming voltooiden, dagelijks instructies over het geestelijk leven. Pas zestig jaar later, in 1694, werden de nota's van deze onderrichtingen, die Pater Jean Rigoleuc eigenhandig opgenomen en bewerkt had, uitgegeven. Hieraan werden tevens enkele nota's van de andere beroemde leerling van Lallemant, Père Surin, toegevoegd. Dit vormde de *editio princeps* van 1694, die hier weer onveranderd werd herdrukt. Deze tekst stelt dus een critisch probleem: in hoever geven de nota's de oorspronkelijke tekst van Pater Lallemant weer? Fr. Courel s.j., die de nieuwe uitgave verzorgd heeft, gaat daar in zijn inleiding uit-

voerig op in. Zijn conclusie luidt, dat de essentie van de leer zeker op P. Lallemant teruggaat, al zijn er in de indeling en in de stijl wel wijzigingen aangebracht. De kwestie over de aard en herkomst van Lallemant's leer heeft nog steeds geen definitieve oplossing gevonden. De opinie van Bremond als zou Lallemant en zijn school buiten de oorspronkelijk Ignatiaanse traditie staan is voor een groot deel ongegrond. Men heeft er nog te weinig op gewezen dat er zich van het begin af in de orde twee tradities vormden, die zich onderscheidden in de interpretatie van Ignatius' Geestelijke Oefeningen. De 'mystieke' traditie gaat zeker het meest op Ignatius zelf en op de groep rond hem (Faber, Nadal, Polanco) terug; maar de meer ascetische zette zich, mede onder invloed der tijdsomstandigheden, het sterkst door: — P. Lallemant's leer sloot zich echter weer bij de oorspronkelijke, religieuze verklaring der geestelijke Oefeningen aan. Wel zijn er enkele belangrijke afwijkingen, die men on-Jezuietisch zou mogen noemen. Zo legt hij te sterk de nadruk op de contemplatie ten nadele van de actie. Op dit punt bezat hij niet meer het zuivere Ignatiaanse evenwicht van het 'God zien in alles'; en staat hij in een meer eigentijdse stroming, waarschijnlijk zelfs onder invloed van Alvarez de Paz en Sint Jan van het Kruis. Stippen we hier echter nog aan dat uit de school van Lallemant apostolische figuren voortgekomen zijn als Julien Maunoir, Isaac Jogues en Jean Rigoleuc. G. Achten

Adam Fox, *Dean Inge*, London, John Murray, 1960, 14.5 x 22.5, XVI + 295 blz., geb. 28/—.

William Ralph Inge was van 1911 tot 1934 Dean of St. Paul's te Londen. Geboren in 1860 stierf hij in 1954. Hij bleef een eenzame figuur, al kenden zijn vele boeken, artikels in tijdschriften en kranten over theologie, godsdienst, filosofie, platonisme, mystiek, politiek, sociale kwesties en eugenetica een groot succes. Ook binnen de Anglikaanse Kerk behield hij een eigen positie. Met een sterk antirooms affekt keerde hij zich tegen de anglo-katholieke invloeden uit zijn jeugd. Even afkerig van het extreme protestantisme van de evangelicals voelde hij evenmin voor de radikale posities van het kontinentale modernisme, maar werd een der hoofdfiguren van een uiterst gecultiveerd insulair modernisme van neoplatoonse inspiratie. Zonder begrip voor de liturgische en institutionele aspecten van de Kerk vond hij een intellectuele en godsdienstige bevrediging in de studie van de mystiek en de persoonlijke vroomheid. Zo werd hij een van de meest markante figuren uit het gematigde liberale Anglikanisme, die in het Christendom niets anders kon vinden dan de hoogste vorm van het religieuze platonisme. Plotinos was zijn meest geliefde auteur. Zijn levensverhaal werd vooral geput uit de omvangrijke *Dagboeken*, die hij trouw bijgehouden heeft van 1888 tot 1951. Zijn vrijmoedigheid in denken en spreken maken deze tot een uiterst interessant tijdsdocument, al kunnen zij voorlopig juist hierom nog niet worden uitgegeven. A. Fox heeft ze uitvoerig benut en vele malen geciteerd. P. Fransen

Pieter van der Meer de Walcheren, *Alles is liefde*, Léon Bloy, Raïssa Maritain, Christine en Pieterke, Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 20, 151 blz., geb. 96 B.frs.

Pieter van der Meer de Walcheren blijft een vriend voor al wie hem heeft ontmoet. Dit heeft hij vooral te danken aan het feit, dat hij zelf zo dankbaar is geweest tegenover alle mensen die God hem heeft laten ontmoeten. Op het einde van zijn leven zingt hij nogmaals zijn *Te Deum* voor enkele heel dierbare ontmoetingen die zijn leven hebben bepaald: Léon Bloy, die een hele generatie sympathisanten heeft opgewekt, Raïssa, de vrouw van Jacques Maritain, en ten slotte de vrouw van Van der Meer zelf, Christine, en zijn zoon die zo vroeg als benedictijner monnik zou sterven. Al wie Van der Meer kent, zal dit werkje met ontroering lezen. P. F.

Paul Bruin, *Männer um Christus*, Freiburg, Herder, 1960, 13 x 20, 163 blz., geb. DM 9.80.

Wat kan Christus in het leven van iemand betekend hebben? Het is wel zo dat de mannen die rond de historische persoon van de Heer hebben mogen leven, op deze vraag niet allen hetzelfde zouden geantwoord hebben. Een Pilatus is nog geen Lazarus, en een Johannes is ook wel heel anders als een Honderdman. Zo zijn er wel een dertigtal geweest, en de auteur van dit werkje heeft ze allen in hun persoonlijke verhouding tot de Heer uiterst concreet weten te beschrijven. Zij, die jaren lang in Christus' omgeving vertoefden, en zij, die slechts eenmaal Hem op hun weg mochten ontmoeten, wisten dat de Heer hen het echte waardevolle leven had gebracht. — Dit boek is door zijn bondigheid des te aantrekkelijker, en verdient bovendien onze aandacht voor de innemende soberheid van het verhaal en het veelvuldig gebruik van de evangelieteksten zelf. J. De Cock

Elizabeth VANDON, *Enfin l'aurore*, Traduit de l'anglais par Suzanne MAROT, (*Foi vivante*, série *Vie de la foi*), Paris, Editions du Cerf, 1960, 12 x 19, 238 blz., ing. 6.60 N.F.

Een jonge Engelse vrouw, opgevoed buiten elk geloof, ontwikkeld en verstandig, vindt het katholieke geloof in een afgelegen dorpje van Ierland na een gesprek met een vrome Ierse priester. Verscheurd door hare innerlijke onrust, verlaten en eenzaam wordt zij morfinomane, werpt zich in de roes van het „artistieke" leven van Londen, vindt een eerste begin van genezing bij een ernstige psychoanalyste. Zij vindt echter het ware geluk en de vrede, de verlossing van hare „inwendige duivels" in het geloof. Typisch getuigenis voor onze tijd. Het verhaal zelf is zeer eenvoudig, zonder veel persoonlijke détails. Het berust meer op een delicate analyse van hare persoonlijke ervaringen, ook de initiale ervaringen van de genade. De vertaling bewaart deze zuiverheid en oprechtheid van toon. Een nieuwe aanwinst bij deze série, die al verschillende waardevolle getuigenissen bevat.

P. Fransen

Johannes MESSNER, *Das Wagnis des Christen*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 11 x 18, 159 blz., ing. S 36.

Eerst in het Engels uitgegeven, in 1948 in het Duits onder de titel *In der Kelter Gottes*, werd het meermalen uitgebreid en aangevuld. Schrijver wil antwoorden op de eeuwige vraag van de mensen: waarom het lijden? Bij een eerste lezing hindert de soms oratorische en al te lyrische toon. De grond van zijn levensvisie is echter uiterst nuchter: de basis van het geloof en van de ervaring van het geloofsleven in de Kerk bij de heiligen. Tegenover het feit van het lijden en zijn afstotelijkheid stelt hij het feit van zijn mysterievolle zin in en door de liefde. Symbool van Gods liefde is het ook steeds voor de mens de heimat van zijn liefde gebleven. Zo het dit reeds enigermate op het natuurlijke plan schijnt te zijn, dan zeker op het plan van de genade, die de liefde is van de gekruisigde Heer. Even nuchter wijst schrijver op het feit, dat er heel wat gevaar kan schuilen in het zoeken naar lijden, maar dat steeds de veiligste weg is: Gods wil te volbrengen in het leed van deze wereld en zo het gelaat van Christus te mogen ontdekken in de duisternis van ons leven.

P. van Doornik

*Theologen unserer Zeit*, Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. Hrsg. von Leonhard REINISCH, München, C. H. Beck, 1960, 13 x 21, X + 254 blz., geb. DM 9.80.

Van oktober 1959 tot maart 1960 organiseerde de Bayerische Rundfunk een reeks voordrachten over theologen uit onze tijd. In deze uitgave werd dan de tekst van de voorlezingen in omloop gebracht. Zes theologen uit de Reformatie worden telkens door een eigen leerling of vriend behandeld, nl. K. Barth, R. Bultmann, E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich en R. Niebuhr. De publicist J. LAUBACH behandelt zes R.K. theologen, K. Adam, R. Guardini, H. Schlier, H. Urs von Balthasar, Y. Congar en K. Rahner. Op het einde volgt een bladzijde met biografische gegevens. Het is iedereen onmiddellijk duidelijk dat sommige geleerden niet zo gemakkelijk in enkele woorden voor de mikro kunnen getypeerd worden. Het stuk over K. Barth is daarom vrij zwak. Meer klassieke geesten als P. Althaus lenen zich beter voor dergelijke essays. Het wil ons voorkomen dat de behandeling der R.K. theologen meer overzichtelijk is, en ook systematischer geordend. Hier hebben wij natuurlijk het voordeel dat één enkele auteur deze verscheidene opdrachten heeft uitgewerkt. Diepgaande studies moet men er niet in zoeken. De sprekers waren er vooral op uit een keuze voor te leggen van kenschetsende citaten, en de besproken auteurs zoveel mogelijk aan het woord te laten komen. Als prestatie van een Radio-omroep mag het tot voorbeeld strekken voor andere similaire organisaties. De uitgave zelf werd zeer keurig verzorgd.

P. Fransen

Leone ALGISI, *Johannes XXIII*, Mit 20 Fotos auf Tafeln, Uebertragen von Dr. Arianna GIACHI, München, Max Hueber Verlag, 1960, 15 x 21.5, 360 blz., geb.

Niet zonder enig wantrouwen hebben wij dit werk ter hand genomen, omdat de Italiaan over het algemeen moeilijk een reëel portret van een hoogstaande persoon schetsen kan zonder in de dithyrambe te vervallen. In deze biografie vinden wij dan ook de onvermijdelijke laudatieve algemeenheden, die natuurlijk de originele figuur van Johannes XXIII eerder afschermen dan openbaren. Als psychologisch portret blijft het werk zwak. Interessant is het verhaal over de konkrete levensomstandigheden, waarin het leven van Angelo Roncalli zich heeft afgespeeld. Deze kent Algisi goed, en hij is zo oprecht om de zaken met hun naam te noemen: de eerste sociale spanningen in het bisdom Bergamo, de gewetensstrijd van de italiaanse katholieken, die na 1870 wilden trouw blijven aan vaderland en Paus, het opkomend modernisme. Wij volgen A. Roncalli als Apostolisch Delegaat in uiterst delikate omstandigheden in Bulgarije, in Turkije en in Griekenland, en ten slotte in het

Frankrijk van na de oorlog. Men bewondert hoe de Voorzienigheid hem heeft voorbereid op zijn hoge taak. Zonder deze lange en persoonlijke kontakten met het Oosten had hij nooit als Italiaan dit inzicht kunnen winnen in de betekenis van een echte oecumenische houding. Spontaan verlangend naar zuiver priesterlijk apostolaat hebben de omstandigheden hem gedwongen volledig afstand te doen van de meer profane en „prinselijke" prerogatieven, waaraan sommige kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders in het Westen al te zeer gewoon zijn geraakt, en zich binnen zijn zuiver priesterlijke en religieuze verantwoordelijkheid terug te trekken. Jarenlang heeft hij moeten handelen met andersdenkenden, en zelfs met godloochenaars en laïcisten, als in het Turkije van Ataturk en in Frankrijk, waarvan hij steeds de waardering, zo niet de vriendschap mocht ontvangen. Dit leven levert het schoonste bewijs voor wat men verkrijgen kan door goedheid, geduld en hoofsheid.

P. Fransen

D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky, *Soziologie der Kirchengemeinde, (Soziologische Gegenwartsfragen,* Neue Folge), Stuttgart, Ferdinand Enke, 1960, 16 x 24.5, VIII + 256 blz., ing. DM 29.-.

De sociologische studie van de parochie gaf reeds aanleiding tot de publicatie van belangrijke werken in vele landen van Noord-West-Europa en Noord-Amerika, waarbij ook Nederland en België een ereplaats innemen. Enkel uit Duitsland schenen de bijdragen weinig talrijk en erg beperkt in opzet. Op initiatief van de studiecommissie voor godsdienstsociologie der „Deutsche Gesellschaft für Soziologie" werd dan een poging ondernomen om ook in Duitsland meer belangstelling voor deze sociaal-empirische benadering van de parochiale realiteit te wekken. Door de samenwerking van een twintigtal onder de meest vooraanstaande sociologen uit Noord-Europa en de USA is dit werk ontstaan als een eerste, uiterst degelijke balans van de studies omtrent de parochie, niet enkel in het Duitse taalgebied maar in geheel het Westen.

Achttien afzonderlijke hoofdstukken belichten de moderne problematiek der parochie vanuit sociologisch standpunt. Een eerste deel geeft een algemene synthese van de stand der parochiesociologie op dit ogenblik. Telkens werden de gegevens regionaal geordend, waarbij ook de confessionele indeling in protestanten en katholieken werd in acht genomen. Een uitgebreide bibliografie, gaande van 1930 tot einde 1958, door J. Freytag per land en per onderwerp opgesteld, vervolledigt dit overzicht. In het tweede deel worden verscheidene, meer omvangrijke parochie-enquêtes in het Duitse taalgebied voorgesteld. Tenslotte wordt in een derde deel een uitgebreid studie-materiaal van statistische aard over de evangelische en katholieke parochies in Duitsland aangeboden als hulpmiddel voor verdere studies. Ook over de Joodse gemeenten in de Duitse diaspora worden interessante gegevens meegedeeld. Voor godsdienstsociologen, pastoraaltheologen en voor wie zich interesseert voor de studie van het actuele kerkelijke leven is dit boek een belangrijke bijdrage.

J. Kerkhofs

*Universität und Christ,* Evangelische und katholische Besinnung zum 500-jährigen Bestehen der Universität Basel, Zürich, E.V.Z. Verlag (Ned. Callenbach, Nijkerk), 1960, 13.5 x 21, 216 blz., *f* 12.10.

De door Paus Pius II gestichte universiteit is wel gedurende haar 500-jarig bestaan gekenmerkt door haar burgerlijk-humane en haar christelijke geest. Dit vijfde eeuwfeest heeft men wetenschappelijk en godsdienstig willen herdenken. Op verzoek van de evangelische en van de katholieke studentenzielzorger zijn daartoe verschillende eminente sprekers uitgenodigd. Als vertegenwoordigers van de theologische, natuurwetenschappelijke, rechts- en geneeskundige faculteiten traden dezen daarbij op. Hun toespraken en preken zijn in dit boek opgenomen. En als geheel is het stellig goed geslaagd. Natuurlijk zal in deze doorgaans irenisch gehouden toespraken noch de protestantse noch de katholieke lezer alles willen beamen. Dit met gegevens nader te motiveren zal wel overbodig zijn. Een aparte vermelding verdient wel Friedrich Heer met zijn eschatologische, profetische en ietwat apocalyptische geschiedenisbeschouwing, en bijzonder de 30-jarige Gernot Eder, docent in de theoretische fysica in Wenen, met zijn rijpe en glasheldere uiteenzetting van de onafwijsbare taak van de academisch gevormde christenmens.

P. Ploumen

Dr. W. J. A. M. Beek, *John Keble's literary and religious contribution to the Oxford Movement.* Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1959, 16 x 24, XV + 192 blz.

De fijne ascetische trekken van Keble's gelaat doen ons reeds direkt een diep religieuze natuur vermoeden, en dit vermoeden wordt gaandeweg bewaarheid. Ofschoon zijn denken in details vaag en onnauwkeurig is heeft Keble, steunend op de Vaders, Butler en Wordsworth, één ding gezien en voortdurend benadrukt: het natuurlijke is symbool van het

goddelijke, de sakramenten, en niet het woord, zijn de brug tussen God en mens. Daarom is hij sterk gekant tegen de eigentijdse rationalistische denkwijze die opgaat in het uiterlijke en geen oog heeft voor het betekende. Symbolisch denken daarentegen leidt de mens tot bewustzijn van Gods aanwezigheid in alles. Deze leer wordt vooral toegepast op de sakramentaliteit, het kernstuk van Keble's redenering. In zeven hoofdstukken bouwt Dr. Beek voor ons een aantrekkelijk beeld op van Keble de denker en de mens. Toch geloven wij dat diens leven en denken binnen te enge grenzen verliep dan dat hij zijn tijd en de onze blijvend kon beïnvloeden.
E. Bolsius

Evelyn WAUGH, *The Life of the Right Reverend Ronald Knox,* Fellow of Trinity College, Oxford, and Pronotary Apostolic to His Holiness Pope Pius XII, Compiled from the original sources, London, Chapmann & Hall, 1959, 14.5 x 22.5, 358 blz., ill., geb. 30/-.

Geschiedenis, land en ras hebben van de Engelsen een merkwaardige combinatie gemaakt van de meest verschillende hoedanigheden en gebreken: schuchterheid en verbetenheid, humor en stoïcisme, sentimentaliteit en evenwicht, klassieke smaak en liefde voor levensstijl en huiselijke slordigheid, schooljongensachtige speelzucht en rustige levenswijsheid. De mannen hebben dikwijls iets vrouwelijks over zich, waarom zij zich wellicht zo graag terug trekken in hunne misogyne clubs, en de vrouwen gaan dikwijls prat op een irriterende hoekige mannelijkheid. Dit alles maakt hen tot een blijvend voorwerp van „continentale" wrevel, van haat soms en misprijzen, dikwijls uit ressentiment ten slotte, altijd van verbijstering. Maar, zo men eenmaal binnen hun nogal gesloten intimiteit is mogen indringen, kan men niet meer laten van hen te houden.

E. Waugh en Mgr. R. Knox zijn beide Engelsen „tout court". En wanneer de ene het leven gaat schrijven van de andere, zal dit werk onvermijdelijk de stempel dragen van klassieke menselijkheid samen met de meest vreemde „insularity". Mgr. R. Knox was een zonderling, wat hem niet belette een hoogstaand priester en mens te worden, en een ware classicus: hij las reeds Vergilius op zesjarige leeftijd! Conservatief tot zover dat hij nooit zijn voorliefde voor de reizen per trein opgaf, geen oog had voor film, en geen oor voor radio en telefoon, en wrevelig werd, wanneer men hem sprak van meisjesstudenten aan de universiteit of over de volkstaal in de liturgie. Als elke Engelsman was hij een trouw lid van een beperkte „coterie", en toch bleef de invloed van zijn liefde universeel. Gevoelig als een kind, met de nodige zwaarmoedigheid, heeft hij taai doorgewerkt tot op het einde van zijn leven, ondanks veel tegenkanting en onbegrip, aan de vertaling in zuiver Engels van *The Manual of Prayers* en de Vulgaat. Hij hield van schrijven, al bleef het ook voor hem een soort spel. Zo versmaadde hij noch detective-stories, noch kruiswoord-puzzles, noch de vertaling van het bekende *Auld Lang Syne* in griekse verzen, noch andere poëtische en literaire goocheltoeren. Hij was een vriend van de kinderen, en toch verbleef hij liefst met volwassenen, steeds begaan met de grote problemen van de tijd, liefst uit een engelse hoek, en zonder ze al te zeer au sérieux te nemen. Hij was vooral een priester met een onkreukbare en haast heldhaftige charitas en hoofse voorkomendheid, een exclusieve vriend voor zijn vrienden, en toch weer toegankelijk voor iedereen.

Het werk van E. Waugh bevat natuurlijk de nodige „stoutigheden", wel enkele malen aan het adres van de Engelse bisschoppen. Hieraan ontsnapt vanzelfsprekend de schone figuur van Kard. Hinsley. Voor de rest wordt het verhaal tamelijk zakelijk gehouden, met vooral een goede analyse van de voornaamste werken van Knox, hun ontstaan, inhoud en geschiedenis. Vele intieme brieven konden nog niet gebruikt worden, vooral zijn briefwisseling met Lady Acton. Maar toch heeft Waugh iets van het geheim van dit leven mogen ontsluieren: de waarde en de adel van de menselijke vriendschap, geheiligd door de genade. Hierover staat een zeer mooie brief van een Provinciaal der Dominikanen, Bede Jarrett, waar heel wat meer zuiver christendom in steekt dan in de vele pseudo-geestelijke en half-jansenistische raadgevingen van een kleinmenselijke en vreesachtige spiritualiteit.
P. Fransen

# BIJDRAGEN

## TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

### DEEL EEN EN TWINTIG — 1960

---

## BESPROKEN BOEKEN

# ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

ALGISI, *Johannes XXIII.* — ANCIAUX, *Het sacrament der boetvaardigheid.* — ARBOIS - PICHARD, *Radio-Télévision pour le Christ.* — AUGUSTINUS, *Oeuvres,* vol. 35-36 (trad. COMBES). — BECQUÉ, *Je ressusciterai.* — BEEK, *John Keble's ... contribution to the Oxford Movement.* — BERNARDUS, *Opera,* II. — BRAUNS, *Fierheid in de religieuze beleving.* — BRION, *Ces palais où Dieu habite.* — *Der Grosse Brockhaus Atlas.* — BRUIN, *Männer um Christus.* — DU BUIT, *Archéologie du peuple d'Israël.* — *The New Cambridge Modern History, XII* — CARILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and religious liberty.* — CASELMANN, *Zwischen Glaube und Zweifel.* — CASPER, *Sekten, Seher und Betrüger.* — CERFAUX, *De levende stem van het Evangelie in de begintijd van de Kerk.* — COLINON, *Le phénomène des sectes au XXe siècle.* — COPLESTON, *A History of Philosophy,* VI. — CORNELIS - LÉONARD, *La Gnose éternelle.* — CULLMANN, *Rooms-Katholieken en Protestanten.* — DAUBERCIES, *La condition charnelle.* — DEBIDOUR, *Brève histoire de la sculpture chrétienne.* — DEFENSOR, *Liber Scintillarum.* — DEROLEZ, *De godsdienst der Germanen.* — DHEILLY, *Les Prophètes.* — DIDIER, *Le chrétien devant la maladie et la mort.* — DIEPEN, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* — *Divinitas, Theologica Scripta in honorem A. Traglia etc.* — DRIJVERS, *Wat de jonge Kerk ons te zeggen heeft.* — *Elseviers kleine filosofische en psychologische encyclopedie.* — EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus.* — FAVRE, *Mémorial.* — FERRIER, *L'Incarnation.* — FOX, *Dean Inge.* — GELASIUS, *Lettres contre les Lupercales,* etc.. — GOGARTEN, *Der Schatz in irdenen Gefässen.* — GOLDSCHMIDT e.a., *Soziologie der Kirchengemeinde.* — *Die ägyptische Götterwelt, etc.* (ROEDER). — GRUPE, *Leibesübung und Erziehung.* — HAMM, *Language, truth and poetry.* — HENRY, *L'Esprit-Saint.* — HESS, *The Canons of the Council of Serdica.* — HIJMANS, *ΑΣΚΗΣΙΣ.* — JOHNSON ABERCROMBIE, *The Anatomy of Judgment.* — KANTZENBACH, *Die Erlanger Theologie.* — KIRFEL, *Symbolik des Buddhismus.* — KIRFEL, *Symbolik des Hinduismus und Jinismus.* — KÜNNETH, *Moderne Wirtschaft - Christliche Existenz.* — KUPISCH, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus.* — LACROIX, *Le sens de l'athéisme moderne.* — LALLEMANT, *La vie et la doctrine ...* (ed. COUREL). — LENZENWEGER, *Sancta Maria De Anima.* — LOMBARDI, *Dreifach ist der Weg gewiesen.* — MAIER, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ.* — MAYER - REUSS, *Die Qumranfunde und die Bibel.* — VAN DER MEER DE WALCHEREN, *Alles is liefde.* — MELLOT, *Le superstition ersatz de foi.* — MENTZ, *Taufe und Kirche ...* — MESSNER, *Das Wagnis des Christen.* — MICHEL, *La vie, la mort et les morts.* — MICHIELS, *Index verborum omnium quae sunt in ... Tertulliani tractatu De Praescriptione Haereticorum.* — VAN MIERLO, *La science, la raison et la foi.* — MOLLAND, *Christendom.* — MORALDI, *Espiazione sacrificale ...* — NEILL, *Men of unity.* — NICOLAS, *L'Eucharistie.* — PAILLARD, *Vier Evangelisten — Vier Welten.* — PALMER, *Sacraments and forgiveness.* — PERI (PFLAUM), *Der Religionsdisput der Barlaamlegende.* — *Die Philosophie im 20. Jahrhundert.* — POZO, *La teoria del progreso dogmatico ...* — RAHNER, *Marie, Mère du Seigneur.* — RAMSEY, *Freedom and immortality.* — RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament.* — SCHINDLER, *Alte Wahrheit neu gelebt.* — SCHNITZLER, *Eucharistie in der Geschichte.* — SCHUMACHER, *Spiritus and Spiritualis.* — SEPPELT, *Geschichte der Päpste ...,* V. — SHEDD, *Man in Community.* — SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.* — STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus.* — STOCK, *Het griekse drama en de westerse mens.* — *Studia Gratiana,* vol. VI-VII. — SUDRE, *Treatise on Parapsychology.* — *Theologen unserer Zeit* (herausg. REINISCH). — *Modern Catholic Thinkers* (CAPONIGRI). — THOMAS AQUINAS, *Treatise on separate substances.* — TROISFONTAINES, *„Je ne meurs pas ...".* — UNGER-DREILING, *Josafat.* — *Universität und Christ.* — VANDON, *Enfin l'aurore.* — VANN, *The paradise tree.* — WALLS, *The One True Kirk.* — WATSON, *The concept of grace.* — WATTS, *Myth and ritual in Christianity.* — WAUGH, *The life of the Right Rev. Ronald Knox.* — WEYERGANS, *Mystiques parmi nous.* — ZEILLER, *La croix conqiert le monde.* — ZELLWEGER, *Beichte und Vergebung.*

Imprimi potest: J. WESTERMANN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 1 dec. 1960.
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen